أَصْـدَقُ ما في الحب قـاتلتُه

أنسي الحاج

■ من شدّة الظل صرتُ شمساً خضراء.

*

لا أُدافع عن الماضي بل عن أُمّي.

*

الحقيقة عقاب الغيرة.

*

ليس أدلّ على عذاب الصدق مما تفعله الغيرة بصاحبها.

*

يوم ظنَنْتُني انتصرتُ على غيرتي كنت، في الواقع، قد بلغتُ قاع الاحتيال، فاستقلْتُ من المنافسة حتى لا أغار. ظنَنتُها قمّة التضحية وكانت ذروة الأنانية.

*

مع ذلك، لا بد من جَمْع هذين النهار والليل: العشق والطمأنينة، التملّك والمسافة، الغيرة وترويضها...

كم أكره هذه «اللابد»، وكم يضحكني تركيبها، وكم هي، مع هذا، واجبة ليبقى أمل فوق رأس المحكوم.

*

أَصْدَق ما في الحب هي الغيرة، قاتلتُه.

*

ليست دموعُك ما يُقْنِعني بل هو شعوري بعبثيّة حقّي. فجأة تغمرني أمواج عبثيّة هذا الحق وأستسلمُ متنازلاً عنه لأي شيء تريدين، بما فيه الخداع، حتى أتفادى عبثيّة أخرى أسوأ، أُسَمّيك: عبثيّة الحقيقة.

*

نستطيع أن نفتدي الحب كما نستطيع أن نفتدي خطايانا.

*

لو لم نكن مسيّرين لما كان لتمردنا أيّة قيمة.

*

بعـد ساعـات التـواطؤ، النفـاق، المساومة، أعود إلى قاعدتي طائشاً، مفرَغاً، قذراً، كمجنون فَقَدَ جنونه...

*

أفـظع ما سمعت في نفاق الجبناء كلام لضحية تُقرّع ضحية مثلها لأنها قد تكون ببكائها تحت الضرب تسبّبت في إظهار جلادهما منحازاً ضدّهما!

*

جَعْلُ الشعر حزباً. هذا ما عمّقه بعض المتكلّمين على الشعر «الحديث».

حزب، وبالمعنى الصغير.

الشاعر بريء من هذا التلوث الوجداني، والشعر، على ما أؤمن، بريء من هذه الآفات الاجتماعية.

الشاعـر لا يعـرف كيف حصل له الشعر، ولا كيف يستمر، ولا ما أهميته. وهو لا يفتّش عن كسب مؤيدين، ولا يلاحق الشّعراء والنقّاد، ولا «يجنّد» الأنصار.

وهو يظنّ غالباً أن الآخرين أشعر منه.

*

المسيح لم يقل إن الخير قوّة، قال إنه ضعف. لكنه أظهر كيف يستطيع الضعف أن يغلب القوة.

المحبة عنده ليست استقالة، تراجعاً، ليست استسلاماً إلّا في الظاهر. المحبة عنده استيعاب للآخر (للعدو) إلى ان يستنفد ذخيرة عدوانيته.

محبّة تستطيع ذلك هي أقهر من البغض.

*

لعـل خطأ «الثـورة الجنسية»، التي بدأتْ غرباً منتصف الستينات، أنها، في رد فعل طبيعي على عصور من الكبت، أحلّت ارهاب الحرية الجنسية محل سلطة العاطفة والحب. مما كانت نتيجته، بعد عشر أو عشرين، «عودة» الحب والعاطفة مظفّرين، خصوصاً بعد بروز شبح «الايدز».

لكنها «عودة» في الظاهر فقط. الحب والعاطفة لم يذهبا إلى مكان. كما ان الثورة الجنسية لم تكن قد بدأت فعلاً، والذي حصـل يومهـا هو رد فعل عشوائي أكثره انتهازية لا حريّة، وصراخ لفظي، والأسوأ: جَماعيّ، وأكاد أقول: غوغائي.

الثورة الجنسية مسألة فردية. كذلك الحب، طبعاً. بصرف النظر عن الناحية الاقتصادية ـ الاجتماعية، التي لا

الحقيقة عقاب الغيرة

شك في أهميتها. إلّا ان التصرف الحبيّ ـ الجنسي عملية محض شخصية، غارقة في المجهول مهما عُلِمَتْ وعُلِم في شأنها، والتغيّر في هذا الميدان يبقى مسألة فردية مهما تأثر بالبيئة وتطوراتها.

لقد تعامل الغرب مع «الثورة الجنسية» تعاملاً قريباً من تعامله مع بِدَع الأزياء. كانت صرعة ولم تكن حَفْراً في الأعماق. وتأسيس الحرية الجنسية على أنقاض العاطفة كان خطأ بنسبة ما كان خطأً من قبل عزل الحب عن الجنس.

يجب إعادة وَصْل التيار بين هذين الوجهين للرغبة...

إلّا إذا اختار بطل اللعبة وجهاً دون الآخر، لسبب يزيده حريّة، وقد يزيده شعوراً بالنصف الذي اختار تغييبه.

*

حتى الربط بين الوجهين يبدو لي، الآن، عسفاً سخيفاً. الواقع ليس تماماً كذلك. كان وسيبقى هناك محل واسع على هذا الصعيد لشيء آخر، مختلف، غير قابل للتأطير، ولا للوضع في مَنْبَذ.

لا هو الجنس وحده، ولا العاطفة وحدها، ولا حتى المزيج منهما معاً.

شيء إلى جانب، إلى الوراء. لا يهمّني أن أقول إلى الأمام أيضاً، ولكنه إلى الأمام، خصوصاً.

شيء خارج التصنيف، فيه الجنس والعاطفة، ولكنهما ليسا «هذين» الجنس والعاطفة، فلا هو شخير الخنازير ولا هو سَيَلان العاطفيين. ولا هو بَرَكة الاثنين.

شيء أقوى وأضعف. أعنف وأرقّ. أكثر جنوناً وأكثر جنوناً.

يد الخيال تعمل سحراً ودماراً، تُفاقم الظلام وتضاعف النور. الرغبة تجتاح طهارتها.

الرغبة في حال اجتياحٍ شبه دائم لطهارةٍ شبه دائمة...

*

ـ من هو الأكثر تحرراً؟

ـ المجرم المتفق مع نفسه.

ـ هذا خَلْع للأخلاق لا تحرّر.

ـ بل تحرر. شرير، لكنه تحرر.

ـ وكيف؟

ـ حين يقتلع الانسان ضميره، ينعتق من الجاذبية كما ينعتق كبار المتصوفين والقدّيسين. لا يعود ما يلجمه.

ـ والخوف من العقاب؟

ـ على مستوى المجرمين الصغار، القَتَلة الصغار واللصوص الصغار، ينجح الخوف من العقاب. يحمي «المجتمع».

الرغبة في حال اجتياح شبه دائم لطهارة شبه دائمة

يبقى المجرمون الكبار. الرؤساء. الزعماء. الطغاة. «الأبطال». كل التاريخيين.

هؤلاء يصادرون العقاب والخوف والحقوق، فما الذي يعود يوقفهم وقد «تحرروا» من احترام حياة الآخرين؟

*

أحياناً لا أعرف لمن أوجّه استغاثتي، ومع هذا أوجهها، كأنْ لرفع العَتَب، أو لامتحان عَدَمٍ ما.

عَدَم، وأحياناً يجاوبني.

*

نقول: الحبّ قوة، الحبّ أقوى من الحياة والموت، الخ...

عندما أحب لا أشعر بالقوة بل بالضعف. أنحلُّ في. أستقيلُ من. أبتعد عن. أُخطَف من. أنخطف إلى. ينحبس فكري وشعوري وهواجسي، فضلاً عن جسدي.

أين القوة؟ الحب ضعف، وعندما نغنّيه (وليس دائماً، فكم أكرهُه) لا نخدعُ أنفسنا بتصويره قوّة، مجداً، تفوّقاً. لا، فهو ضعف. ولكن فيه ثلاثة عناصر (على الأقل) توهمنا انه قوة:

الأول، خروجه على نمط الحياة العملية المنتجة، نازعاً نحو الحلم والرغبة والمتعة. وبهذا هو عصيان على قانون الانتاج.

الثاني، عنف الفعل الجنسي، وهو عنف أقرب إلى الجريمة، ولكننا نحرّف وَقْعَه مصوّرينه قوة عليا.

الثالث، الطابع الحيواني للشهوة واللذة، النكهة الغريزية، وهي أيضاً نظنها قوّة لأنها عمياء، ولكنها سقوط في الضعف، وليس لها من القوّة إلّا زخم السقوط.

البشر، في احتقارهم بعضهم لبعض، بحاجة إلى اختراع صفات وهمية يخلعونها على أعمالهم لكي يحبوها. صفات هي مرات عكس الواقع تماماً.

والبشر، في بحثهم الدائم عمن يستعبدهم، بحاجة إلى القوّة ليتحملوا بعضهم بعضاً من خلالها، ليكذبوا بعضهم على بعض بواسطتها.

الحب ضعف، ومتى أصبحنا بغير حاجة إلى وصفه بـ «القوي» حتى نَقْبل به، عندئذٍ نصبح أهلاً لحياة السلام والسعادة.

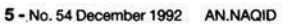
فالضعف هو القيمة لا القوة.

*

لا يُمحى شيء بل يُدفَن. وما يُدفَن لا يزول بل يُخفى. وما يُخفى لا يختفي بل يعود.

ومع هذا لسنا أبناء الماضي بل أحفاده. لأن بيننا وبينه آباء آخرين هم النسيان. □







«آيات شيطانية» كرنفال ساخر

■ غالباً ما يتسنى للروايات المهاجرة، ان تتمتع بقوة وشهرة تمكنانها من اختراق جدار الاختصاص الأدبي المتعارف عليه، وذلك باتجاه رؤية شمولية، تعبر، إلى هذا الحد أو ذاك، عن روح العصر وإيقاعاته الأشد تعقيداً وإثارة للحيرة والجدل والأسئلة.

وهي حين ترى إلى الغرب (الحديث هنا يجري عن الهجرة إلى أوروبا) وتستكشفه وتساجله، تُجري ذلك، في لحظة، هي أيضاً، عبارة عن رؤية للذات بغية استكشافها ومُساءلتها واستنطاقها.

ورواية «آيات شيطانية» التي اعتبر صادق جلال العظم: «انها ليست عابرة للقارات فقط، بل عابرة للثقافات والديانات والحضارات والطبقات واللغات... تمثّل انجازها الكبير في اقحامها العالمين الإسلامي والأوروبي للمرة الأولى في التاريخ الحديث، في فضيحة أدبية ـ دينية ـ سياسية ـ نقدية كبرى في وقت واحد». هي رواية تسنّت لها القوة والشهرة اضافة إلى التحريم.

وقد شكلت رواية «آيات شيطانية» ـ كما هو معروف ـ مادة خصبة للاعلام بشقيه الشرقي والغربي، وأثارت ضجة دولية لا سابق لها. تبلورت فيما بعد، خصوصاً بعد صدور فتوى قتل المؤلف، في صيغة عالمية عرفت بـ «قضية سلمان رشدي».

وفي سياق الهستيريا الإعلامية العالمية، وتنوع مصادر الاتهام، من مكتوب إلى مسموع ومرئي، تفككت الرواية وتناثرت، وتفككت معها شخصية المؤلف إلى ألف جزء وجزء. فأحاط الغموض بالرواية والمؤلف في أذهان القراء أو الرأي العام شرقاً وغرباً.

في هذا العدد، تنشر «الناقد» دراسة لصادق جلال العظم عن رشدي وروايته ـ وهي جزء من كتاب يصدر قريباً(*) ـ مشاركة القراء فرصة قراءة نقدية هادئة مع الكاتب الذي قام بإعادة ترميم شاملة للمسألة، عبر تسليط الضوء على الرواية لا على الجناية وعلى الروائي لا على النجم الإعلامي، بعيداً عن مبادرات التأويل والتبصير والأحكام الاعتباطية المرتجلة.

وقد تعرض العظم في دراسته لعدد من المشاكل التي واجهها كتاب «آيات شيطانية» تمثلت بشكل عام: في مهاجين لم يقرأوا الكتاب. والحكم على المؤلف في مجمل النقد باعتباره مؤرخاً وليس روائياً. وفي حقيقية تبني الغرب له وانتفاض الإسلام ضده. كذلك في لجوء النقاد إلى تسييج التراث العربي الإسلامي واعتباره محرماً من المحرمات. إضافة إلى شلل النقاد بشكل عام أمام كل ما له علاقة بالمقدسات، وصولاً إلى وأد الذاكرتين الأدبية والتاريخية. □

«الناقد»

(*) «ذهنية التحريم: سلمان رشدي وحقيقة الأدب». صادق جلال العظم. رياض الريس للكتب والنشر. لندن، قبرص ١٩٩٣. ٤٢٤ صفحة. تجليد فني.



الشرقيون أحرقوه والغربيون استغلوه

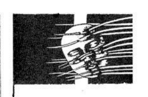
صادق جلال العظم



■ في ربيع عام ١٩٨٩ رجعت الى دمشق بعد زيارة علمية الى أوروبا والولايات المتحدة لأجد عدداً من الزملاء (في الجامعة) والكتاب والمثقفين وقد أصابهم الارتباك والتلعثم والاحراج عند الحديث معي عن رواية سلمان رشدي «الآيات الشيطانية» وعن الحكم العابر للقارات الذي أصدره آية الله الخميني بقتل المؤلف الشاب مقابل جوائز مالية سخية لا تدفع إلّا بالدولار. أصابتني الدهشة لأني كنت قد مشيت بصحبة هؤلاء الزملاء والمثقفين وراء نعش الدكتور حسين مروة الذي اغتالته رصاصات التعصب الديني والتزمت الطائفي في بيروت في ربيع ١٩٨٧. وبعدها بأسابيع معدودات مشيت برفقتهم أيضاً، وبحزن أعمق، وراء نعش شهيد آخر للفكر التقدمي هو الدكتور مهدي عامل الذي قتلته رصاصات من النوع ذاته. في الجنازتين دافع هؤلاء الزملاء والأصحاب بحرارة بالغة عن حق الكاتب في الحياة وعن حقه الأولي في الكتابة الحرة كما تكلموا بايجابية عالية على حقوق الإنسان (العربي وغير العربي) واستنكروا بأقوى العبارات عمليات اغتيال المفكرين والمثقفين والكتاب العزّل التي أخذت تمارسها قوى الاستبداد السياسي ونزعات الانغلاق الديني وحركات التعبئة الأيديولوجية الظلامية ـ القروسطية وقيادات الشحن الطائفي المذهبي الضيق في العالم الاسلامي عموماً وفي عالمنا العربي تحديداً. وزادت دهشتي حين تذكرت أن الجماعة ذاتها من الزملاء والأصحاب كانت قد بكت (وبكيت معها) رسام الكاريكاتور الكبير ناجي العلي ونددت بقتله وأشادت بإقدامه وكرّمت ذكرى جرأته النقدية ومواقفه الشجاعة وريشته الساخرة. دفعتني هذه المفارقة الى أن أطرح على نفسي مراراً السؤال التالي: كيف يمكن لمن فعل ما فعلوا وقال ما قالوا في الدفاع عن الكاتب الأعزل وعن حريته وحقه في الحياة وجاد بما جادوا به وقتها من هجاء لعمليات «الغاء الآخر» واستنكار لقمع الفكر وقتل المفكرين والفنانين الخ أن يتلعثم ويتردد ويرتبك أمام محض رواية وأمام مصير كاتب مهدد جهاراً نهاراً وفي أية لحظة بالتصفية الجسدية؟ الجواب مطلوب منهم وليس مني لأن شجاعتهم الأدبية على أقل تعديل هي الموضوعة على المحك اليوم وليس شجاعة أي كاتب أو مثقف آخر.

أنتقل الآن من نطاق الأحاديث الشخصية وحوارات الجلسات الخاصة الى النطاق العام، وبتحديد أكبر الى نطاق النماذج الأرقى ممّا نشر عربياً من مناقشات «ثقافية» وإدانات صحافية وتهجمات «فكرية» تناولت مسألة سلمان رشدي زاعمة الرد على روايته وإفحام طروحاته! كان أول ما لفت نظري في هذه النماذج مشكلات بدائية معيبة من النوع التالي:

كاتب من سورية، استاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة في كلية الآداب في جامعة دمشق. استاذ زائر، حالياً، في دراسات الشرق الأدنى في جامعة برنستون في الولايات المتحدة، وزميل في مركز ويلسون في واشنطن.
من كتبه المعروفة: نقد الفكر الديني (١٩٦٩)



المشكلة الأولى:

مهاجمون لم يقرأوا الكتاب

تكمن المشكلة الأولى في تورط كثرة من أبرز مثقفينا وصحافيينا ونقادنا ومعلقينا وجامعيينا في الهجوم على كتاب لم يقرأوه. على سبيل المثال ها هو الصديق والزميل الدكتور أحمد برقاوي لا يجد حرجاً في أن يطلق أحكامه السلبية المبرمة على «الأيات الشيطانية» وعلى مؤلفها، على الرغم من إعلانه الصريح أنه لم يقرأ الرواية ولم يسمع عنها إلا «من هذه الاذاعة أو تلك» وأنه لم يقرأ منها إلا «نتفاً في بعض المجلات والصحف». ونتيجة عدم قراءته سطراً واحداً من الرواية توصل الدكتور برقاوي الى أحكام نقدية جريئة و«مدروسة» على النحو التالي:

«تنطوي الرواية على قدر كبير من السوقية والابتذال والسفاهة والوقاحة مما يدفع الانسان العربي، ملحدا كان أم مؤمناً، أن يقف منها موقفاً نقدياً وعدائياً».

كما يتهم رشدي الأديب:

«بالصبيانية والجهل وضيق الأفق والغباء»[1].

لو أن طالباً في السنة الثانية في كلية الآداب بجامعة دمشق قدم حلقة بحث الى الدكتور برقاوي فيها أحكام عرمرمية على كتاب ما (مهما كان نوعه) استناداً الى ما سمعه الطالب عن ذلك الكتاب «من هذه الاذاعة أو تلك» وما قرأه من مجرد نتف حوله في «بعض المجلات والصحف» لما نال من الدكتور إلا صفراً وتوبيخاً قاسياً لأنه ما هكذا تقيَّم الكتب حتى في جامعاتنا العربية المهترئة. ولا أكتم القارىء أني خفت كثيراً حين تبين لي من قراءة مقال الدكتور برقاوي أن الأدب الجيد، في تصوره وعرفه، ما زال مختزلاً الى ذلك الأدب الذي يدافع:

«عن الحقيقة والمساواة والشعب والاشتراكية والبطولة والانسان»[2].

خفت في الحقيقة على مستقبل الثقافة الفلسطينية في حال تسلم الدكتور برقاوي منصب وزير الثقافة في الدولة الفلسطينية المستقبلية المنشودة وهو يحمل برنامجاً أدبياً ـ ثقافياً جاهزاً كهذا في حقيبته، لأن الحياة علمتنا أن المسافة بين هذا النوع من القوالب الثقافية المسبقة الصُنع من ناحية وبين إعداد الخطة الخمسية للأدب والفكر والفن والشعر في الدولة الفتية، من ناحية ثانية، ليست كبيرة على الإطلاق.

لا علاقة لرشدي بالأب لامانس

أما الصديق هادي العلوي فقد أصدر قرارا مسبقا بأن رواية «الآيات الشيطانية» هي «عمل استشراقي تم توريط سلمان رشدي في تأليفه» بحيث «ينوب عما كان يمكن أن يكتبه مستشرق من تلامذة الأب لامانس» وانها تدخل في باب الأدب السياسي المألوف «في الكتابات الصهيونية...»[3] ما زلت أحب أن أعتقد أن مفكراً نقدياً تقدمياً وجريئاً من عيار هادي العلوي يظل في مستوى أرقى من أن يسلك الطريق الديماغوجية السهلة التي تعزو كل ما لا يعجبنا في العالم الى المؤامرة الصهيونية العالمية وتفسير كل ما لا نستسيغه من نقد بنسبته الى الاستشراق اللعين وتأثيراته وأعوانه وتلامذته وما اليه. لنترك هذا النوع من السلوك لأصحابه المعروفين جيداً ان كان في السياسة أو الثقافة أو الفكر.

اني على قناعة، كذلك، لو أن هادي العلوي قرأ الرواية لما أطلق عليها أحكاماً تتصف بهذا القدر من السخف والاستهتار. استناداً الى دراستي الدقيقة لـ «الآيات الشيطانية» تحديداً ولأدب سلمان رشدي عموماً، أحب أن أؤكد للصديق هادي أنه ليس في رواية رشدي الأخيرة ما يمت بصلة الى الاستشراق بمعناه الرديء وليس لمواقفه أية علاقة بالأب لامانس وأمثاله. ان أية قراءة متأنية لـ «الآيات الشيطانية» سوف تبين لهادي العلوي وغيره أن سلمان رشدي يرفض قطعاً التقسيم الميتافيزيقي للعالم الى «شرق» و«غرب»، على الطريقة الاستشراقية المعهودة، وبما يؤكد التفوق الأزلي لخصائص الثاني الدائمة على الأول. في الواقع سيجد هادي في أدب رشدي نقداً ساخراً ولاذعاً لرغبة الغرب واستشراقه في الحفاظ على «روحانية الشرق وسحره وعجائبيته واستبداديته» الخ، واستهزاء لا يرحم بالشباب الأوروبي المتخم الذي يهاجر ضجراً الى الهند بحثاً عن «الامتلاء الروحي» في شرق متورم، بل منتفخ، روحياً بالفعل ولكنه جائع غذائياً وسقيم جسدياً ومحطم اجتماعياً وخاضع سياسياً وملحق اقتصادياً. ومن ناحية ثانية، من المعروف عن لامانس، مثلاً، تعصبه القوي للأمويين ليس لسبب سوى عدائه الشديد لحركات المعارضة الشعبية التي قاتلت ذلك الحكم وقاومت مظالمه المعروفة وانتفضت على جوره واستبداده. ابحث ما شئت في «الآيات الشيطانية» فإنك لن تجد إشارة واحدة ـ مهما كانت عابرة ـ إلى أيٍ من المسائل التي اهتم بها

لم يقرأ الرواية سوى شخصين!

الأب لامانس وتعصّب لها أو ما يمت لها بصلة. الواقع هو أن أدب سلمان رشدي (بما فيه روايته الأخيرة) ينتصر للشرق ولكن ليس لأي شرق بالمطلق، بل للشرق الذي يجهد لتحرير نفسه من جهله وأساطيره وخرافاته وبؤسه ودكتاتورياته العسكرية وحروبه الطائفية والمذهبية وهامشيته الكاملة في الحياة المعاصرة. أي لذلك الشرق الذي يعمل على وعي حقيقة ظروفه وأوضاعه نقدياً وتشخيص أسباب تخلفه وتقاعسه موضوعياً وعلى تجاوز «عاره» الراهن مستقبلياً. ودعنا لا ننسَ أن أدب نجيب محفوظ يحمل الرسالة ذاتها إلى هذا الشرق (الذي نحن منه طبعاً). ففي قصته «حكاية بلا بداية ولا نهاية»، مثلاً، يؤكد الوفد الذي صعد لمقابلة مولانا محمد الأكرم (شيخ الطريقة الأكرمية) أن حياة الحارة الأكرمية «صحراء مليئة بالأكاذيب» وأن «صغار المريدين حفاة خانعون» ويطالب المسؤولين الروحيين الأكرميين بتمزيق «ستار الأكاذيب الذي يغش الحارة» وبالكف «عن التغني بالخرافات» الخ. أما جواب أهل السلطة الروحية والزمنية فكان ذا شقين: تلخص الشق الأول بطمأنة الوفد إلى أن أهل الحارة «راضون، والرضى مطلب روحي مضنون به على غير أهله» وتلخص الشق الثاني بتسليط أجهزة القمع الأكرمية على الوفد العاصي وعلى أعضائه ورسالته. إن أدب رشدي منحاز، في التحليل الأخير، الى جانب شرق الوفد المتمرد وليس الى جانب شرق الرضى الروحي الأكرمي بصحراء أكاذيبه وخرافاته وجهله. يبقى التساؤل التالي: كيف يمكن لمخرج كتاب تجديدي تنويري تمردي ممتاز عن أبي العلاء المعري وبعنوان «المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس» ألّا يرى أن أدب رشدي يندرج كله تحت مقولة «نقد الدولة والدين والناس» في لحظتنا الحاضرة[4]؟

المؤامرة الغامضة

من جهة ثانية يؤكد معلق آخر، لم يقرأ الرواية طبعاً، ان:

«ابعاد المؤامرة الصهيونية تتجلى في الجهد الضخم الواسع الذي بذلته الأوساط الغربية والصهيونية لاعداد هذا الكتاب وترجمته الى مختلف اللغات ونشره بسرعة في اقصى نقاط الأرض وفي الدعم المالي السخي الذي لاقاه من قبل الكثيرين من الرأسماليين الكبار... الخ»[5].

هنا نحن امام ديماغوجية قديمة وبسيطة تعمل على ازاحة المسؤولية عن النفس بواسطة لوم العالم كله على فعل تقع مسؤوليته المحددة على الذين نفخوا الروح مجدداً في طقوس إحراق الكتب التي لا تعجبهم وعلى الذين حكموا بالإعدام على سلمان رشدي بإسم الاسلام وعبر الاذاعة والتلفزيون. أحب أن أؤكد للمعلق انه بعد سلوك اسلامي كهذا لا تحتاج المؤامرة الصهيونية ـ الرأسمالية ـ العالمية الى أي إنفاق للأموال أو بذل للجهود من أجل توزيع الكتاب وإيصاله إلى أقصى نقاط الأرض لأن قوى التعصب الإسلامي قد وفت بالمطلوب على أحسن وجه وقامت بالواجب خير قيام.

معروف ان ديماغوجية هذا الصنف من العقل التآمري كثيراً ما تأخذ شكل طرح الأسئلة الخطابية «الإرهابية» الاتهامية مسبقاً من نوع: لماذا في هذا الوقت بالذات؟ بحيث توحي الأسئلة مباشرة بوجود «المؤامرة الغامضة» وخطرها وبالأيدي التي تعمل في الخفاء» مما يعمل بدوره على الاسكات الفوري لأي سؤال وتحقيق السيطرة على مجريات الخطاب والنقاش وعلى البتر الاتهامي شبه الخياني لكل محاولة للاستمرار في الحوار. خذ مثلاً السؤال التالي: «لماذا تحركت أوروبا لانقاذ رشدي ولم تتحرك لانقاذ الفلسطينيين؟»[6]. طبعاً ليس أسهل على الخصوم والأعداء للتخلص من الاحراج الشديد بالرد على هذه الديماغوجية الخطابية التساؤلية الاتهامية بديماغوجية خطابية أقوى تسأل: «لماذا انتفض الاسلام في وجه كتاب (يقال انه سخيف وتافه) ولم يحرك ساكناً في وجه الاحتلال الاسرائيلي لعاصمة عربية اسلامية اسمها بيروت؟» للأسف نسج الدكتور كاظم الموسوي على هذا المنوال في تناوله لـ «الآيات الشيطانية» حيث افتتح مقاله بالأسئلة ذاتها:

«لماذا هذه الرواية؟» «ما الذي جاءت به؟» «ما الذي تريد قوله؟» «لماذا بحث هذا الموضوع الآن؟» «لماذا عالجته بهذا الأسلوب الآن؟»[7].

وواضح من مقال الدكتور أن الغرض من طرح الأسئلة ليس التمهيد للإدلاء بوجهة نظر جدية فيها أو في معناها أو الاجتهاد في الاجابة عليها نقدياً وأدبياً وسياسياً، بل المطلوب هو مجرد طرحها خطابياً بغرض الايحاء باحتمال وجود المؤامرة والأيدي الخفية وما شابه ذلك من أفيون أدمنته دوائر معينة من الانتلجنسيا العربية المعاصرة. لهذا جاء مقال الدكتور موسوي خالياً من أية محاولة جادة أو غير جادة للاجابة على الأسئلة المطروحة وعارياً من أية مناقشة لمحتويات «الآيات الشيطانية».

أدب مألوف في الكتابات الصهيونية ؟

قام الناقد غالي شكري برصد ما أسماه «ثلاث عشرة عينة مصرية من الكتّاب والمثقفين ورجال الدين» (بمن فيهم رجاء النقاش) ممن تناولوا رواية رشدي بالتعليق والاستنكار والتجريح والهجوم فتبين له أن عدد الذين قرأوا الرواية لا يتعدى الشخصين فقط لا غير. (أحدهم الصحافي المرموق أحمد بهاء الدين)[8].

يؤلمني أن ينحني صحافي وناقد أدبي من عيار رجاء النقاش، مثلاً، الى مستوى إطلاق الأحكام الاعتباطية على رواية لم يقرأها أصلاً متهماً إياها بتعزيز صورة الغرب السيئة عن الشعوب العربية والشرقية وبخاصة حول ما يقال انها تعانيه من:

«وحشة وتخلف وميل الى البداوة وكراهية للتقدم والحضارة»[9].

فات رجاء النقاش أن أدب سلمان رشدي خال من أية إشارات الى «الشعوب العربية» وان أدبه لا يدين إلا «وحشة» الأنظمة السياسية للعالم الثالث وتخلفها وكراهيتها للتقدم والحضارة، وأن فنه يفضح تهافت هذه الأنظمة على القيام بدور الشريك الكامل للغرب والحليف الأمين له. لهذه الأسباب كلها لاقت روايتا سلمان رشدي «أطفال منتصف الليل» و«العار» اهتماماً كبيراً جداً في العالم العربي وإيران بالذات علماً بأن ترجمتها الى الفارسية تمت بعد انتصار الثورة الاسلامية هناك وليس قبلها. فات رجاء النقاش كذلك أن «الآيات الشيطانية» لا علاقة لها البتة «ببداوة» الشعوب الشرقية وتصويرها أمام الغرب وما اليه لأن الرواية هي نموذج رائع عن أدب المدن والحواضر وحياتها وبخاصة بومباي ولندن، وهل في بومباي ولندن بداوة لتصويرها؟ لقد صنع رشدي روائياً ببومباي وبـ «المدينة الظاهرة ولكن غير المرئية» (أي مدينة المهاجرين الملونين في قلب لندن) ما كان قد صنعه، روائياً أيضاً، كل من بلزاك بباريس وتشارلز ديكنز بلندن وجيمس جويس بدابلين (عاصمة ايرلندا) ونجيب محفوظ بالقاهرة..

كذلك لا أعتقد أن أحمد بهاء الدين قرأ «الآيات الشيطانية» قراءة فيها أي شيء من التمعن أو التأني لأن الأحكام التي أطلقها على الرواية تمشي بالعكس تماماً وإلا كيف نفسر حكماً مبتذلاً من النوع



التالي (لا نتوقع مثله عادة إلا من أقلام كتّاب الدرجتين الثالثة والرابعة):

«إن الكتاب حقير، صادر عن نفس مريضة، رضيت لنفسها أن تغترب بأن تبيع روحها وتراثها...»(١٠).

مثال آخر نجده في قول المعلق ذاته ان رواية رشدي هي تعبير «عن غربته وتخلصه من هنديته وحياته القديمة» وفي زعمه بأن رشدي «سجل سعادته بأنه صار انكليزياً» في خاتمة الرواية(١١).

اشارات هامة جداً

ان من يدعي أن رشدي تخلص من هنديته لا يعرف شيئاً عن أدب سلمان رشدي ومن يزعم أنه سجل سعادته في نهاية «الآيات الشيطانية» «بأنه صار انكليزياً» لا يكون قرأ رواية رشدي بل رواية أخرى غيرها لأن «الآيات الشيطانية» تنتهي برجوع صلاح الدين شامشاوالا «سلمان رشدي» الى بلده الهند وتصالحه النهائي مع والده ومعها ومع مدينته بومباي ومع عشيقة صباه (المحلية) زينات وكيل. ولا ننسَ هنا أنّ اسم بطل الرواية في فترة الغربة الانكليزية هو سالادين شامشا. أما بعد قرار الرجعة النهائية الى الهند فقد أعاد له رشدي (في اشارة رمزية هامة جداً) اسمه الأصلي، أي صلاح الدين شامشاوالا (مع لفظه بملء الفم). أضف الى ذلك أن الفصل الأخير من «الآيات الشيطانية» (وهو فصل شاعري ومؤثر جداً) المخصص لوصف موت والد شامشا وللمصالحة بينهما هو في الواقع وصف لوفاة والد رشدي نفسه واسترجاع للأجواء التي سادت الحادثة وتعبير عن الانفعالات والأحاسيس والمشاعر التي أثارتها فيه وقتها. يقول رشدي عن نفسه في احدى مقالاته:

«تُذكرني (الصورة) أن حاضري هو الغريب وأن الماضي هو الموطن وإن كان هذا الموطن ضائعاً في مدينة ضائعة في ضباب زمن ضائع».

ثم يشبّه نفسه بمدينة بومباي على النحو التالي:

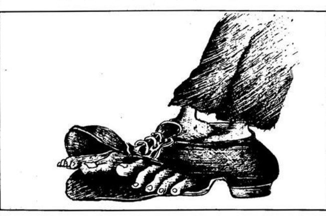
«إن بومباي مدينة بناها الغرباء على أرض مستصلحة. بقيت أنا كذلك بعيداً هذه المدة الطويلة كلها حتى كاد ينطبق الوصف عليّ أيضاً. واستأثرت بي قناعة أنه لي أنا أيضاً مدينة لا بد من استرجاعها وتاريخ لا بد من استصلاحه»(١٢).

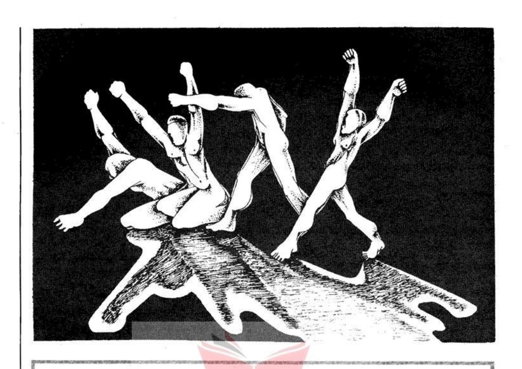
أما بطل «الآيات الشيطانية» الآخر، جبريل فاريشتا، فلأنه لم يتمكن من شفاء نفسه من مرض الغربة ولم يستطع تخطي العقبات باتجاه التصالح العميق والحقيقي مع الهند ومدينته فقد انتهى في الرواية الى الدمار الكامل، أي الى الانهيار النفسي والعقلي التام ومن ثم الجنون والموت انتحاراً. لا شك أن رشدي اغترب (كغيره من الملايين)، لكن لو أن نفسه رضيت بالغربة، وفقاً لما يزعمه أحمد بهاء الدين، لما كانت رواياته على ما هي عليه من قوة ولما حازت على الأهمية التي حازت عليها ولما حظيت بالاهتمام الكبير والواسع الذي حظيت به في كل مكان. لهذا لم ينتج رشدي مجرد أدب انكليزي تقليدي مكرّس ورفيع المستوى في الوقت ذاته. أضف الى ذلك، أخيراً، امتناع أحمد بهاء الدين في الكثير الذي نشره حول قضية «الآيات الشيطانية» عن إدانة فتوى القتل الصادرة بحق سلمان رشدي (باسم الإسلام) وصمته على التحريض العلني المتدفق من الجهات الايرانية الرسمية على إعدام كاتب فرد بسبب رواية(١٣). أليس في هذا كله بعضٌ من الاستهتار بالقناعات التي عرف بها أحمد بهاء الدين والتهاون بالمسؤوليات التي نحب أن نعتقد أن كاتباً مثله وصحافياً عربياً من عياره ما زال يلتزم بها ويحملها على محمل الجد؟ الآن، ماذا استنتج من إقدام نخبة من الأنتلجنسيا العربية على «مناقشة» كتاب هام، أثار ضجة دولية لا سابقة لها أو مثيل، بهذا المستوى من الخفة والاستهتار وبهذا المقدار من الاستعلاء الأجوف والعجرفة الزائفة؟

سأستند في اجابتي الى النص التالي للجاحظ:

«وفي الفرس خطباء، إلا أن كل كلام للفرس، وكل معنى للعجم، فإنما هو عن طول فكرة، وعن اجتهاد وخلوة، وعن مشاورة ومعاونة، وعن طول التفكر ودراسة الكتب، وحكاية الثاني علم الأول، وزيادة الثالث في علم الثاني، حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر عند آخرهم. وكل شيء للعرب فإنما هو بديهة وارتجال، وكأنه الهام، وليست هناك معاناة ولا مكابدة، ولا اجالة فكرة، ولا استعانة. وانما هو أن يصرف وهمه الى الكلام والى رجز يوم الخصام، أو حين أن يمتح على رأس بئر، أو يحدو ببعير، أو عند المقارعة والمناقلة، أو عند صراع، أو في حرب، فما هو إلا أن يصرف وهمه الى جملة المذهب، والى العمود الذي اليه يقصد، فتأتيه المعاني ارسالاً، وتنثال عليه الألفاظ انثيالاً، ثم لا يقيده على نفسه، ولا يدرسه أحداً من ولده»(١٤).

بعبارة أخرى، أدب سلمان رشدي «الأعجمي» هو نتاج «اجتهاد وخلوة ومشاورة ومعاونة وطول تفكر ومعاناة ومكابدة ودراسة كتب واجالة فكرة الخ». في حين أن هجوم النقاد العرب عليه وعلى روايته هو نتاج «البديهة والارتجال وصرف الوهم الى الكلام ورجز يوم الخصام» بالاضافة الى غياب كل أثر، بالتالي، «للمعاناة والمكابدة وإجالة الفكر ودراسة الكتب» في سيل ما قالوه كتابة وشفاهاً في معرض هجومهم على الرواية. لهذا أتت «معانيهم ارسالاً» و«انثالت عليهم الألفاظ انثيالاً» دون أدنى تفكير في «أن يقيدوا أياً من هذا على أنفسهم». واضح إذن، أن الأكثر قرباً الى «الوحشة» والأكثر ميلاً الى «البداوة» والأعظم كراهية «للتقدم والحضارة» ليس الروائي سلمان رشدي، بالتأكيد، بل هذا الصنف من النقاد العرب، علماً بأني أقيسهم هنا بمعايير عصر الجاحظ ومقاييس زمانه وليس بمعايير العصر الذي يدعون الانتماء اليه أو الزمن الذي يزعمون الانتساب الى مقاييسه. بعبارة ثانية ما زال ينطبق عليهم، على ما يبدو، ليس تشخيص الجاحظ وحده، بل أيضاً القول المنسوب الى حذيفة بن اليمان: «إنا قوم عرب، نقدم ونؤخر، ونزيد وننقص، ولا نريد بذلك كذباً».





المشكلة الثانية:

رشدي مؤرخ أم روائي؟

تكمن المشكلة الثانية في أن المتهجمين العرب على «الآيات الشيطانية» عالجوا موضوعهم وكأن رشدي فقيه وعالم ومؤرخ ومحقّق ولاهوتي وواعظ وعالم منطق بدلاً من أن يكون فناناً وأديباً وروائياً. على سبيل المثال وليس الحصر، اتهموه بالكذب والتشويه واختلاق الحوادث وتزييف الواقع وتزوير الحقائق والخروج على الصدق وتحدي منطق العقل، والبذاءة والفحش أيضاً. وفيما يلي نموذج عن هذا النوع من النقد والاتهامات:

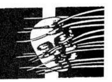
«ان رواية «الآيات الشيطانية» تتعارض مع الحقائق التاريخية والدينية والسيرة النبوية ومنطق العقل... (كما انها) رواية خرافية مبنية على أوهام وأساطير لا أساس لها من الصحة، ولا حظ لها في الحجة والبرهان... تحلّل سلمان رشدي من أي منهج علمي، ومن أي توثيق مصادري لـ «الآيات الشيطانية» فروايته أبعد ما تكون عن التاريخ وأقرب الى الوهم والخرافة»[١٥].

وبعد أن قارن الدكتور أحمد برقاوي الرواية بكتابات المؤرخين العرب والمسلمين والافرنج من الذين أرّخوا لحياة النبي محمد (ان كان بشكل حيادي أو غير حيادي، بشكل منصف أو غير منصف، وفقاً لعبارته) وجدها لا ترقى الى مستوى تلك الكتابات في المعالجة والعرض مما يعني تعذر تناولها بالنقد والتصحيح والتحليل (كذا!)، على حد قوله[١٦]. ومع أن الكتاب الوحيد المعقول الذي صدر بالعربية حول «الآيات الشيطانية» يعترف في بدايته بحق الروائي في خلق عوالمه وأجوائه وبالاستقلال النوعي الكبير الذي يتمتع به الخطاب الأدبي والفني عموماً فانه يعود ليغرق مجدداً في نقد فج لرشدي يحاسبه حساب المؤرخ والفقيه وعالم المنطق[١٧]. ظهر هذا النوع من الاتهام والنقد لرشدي في أوروبا أيضاً ولكن على لسان ممثلي السلطات الحاكمة وليس على لسان اي ناقد أدبي معروف أو مثقف مرموق أو صحافي بارز أو أستاذ جامعة مشهور. على سبيل المثال هاجم اللورد شوكروس (Shawcross) في انكلترا رشدي لأنه:

«لم يضع كتابه بغرض الاسهام في ميدان علمي محدد»[١٨].

كما أدان اللورد جاكوبوفيتز ـ كبير حاخامي بريطانيا ـ الرواية بسبب من:

«تزويرها سجلات التاريخ الثابتة»[١٩].



مفهوم متخلف للأدب

ومع أن الإتهامات الموجهة الى رشدي بالكذب والتشويه وما اليه لا تقول شيئاً جدياً عن روايته، فانها تقول، في اللحظة ذاتها، أشياء جدية كثيرة عن أصحاب تلك الاتهامات. تقول شيئاً ما، على قدر كبير من الأهمية، عن مفهومهم البدائي المتخلف لمعنى الأدب وعن خيالهم الفني المحدود بالبعد الواحد وعن حسهم الجمالي المتبلد على الرغم من سعة اطلاع بعضهم ودراسة بعضهم الآخر للديالكتيك وتدريسهم له.

حين يشكو صديق مما فعلته به هموم الدنيا وبلاياها بانشاد:

وصرت إذا أصابتني سهام   تكسرت النصال على النصال

أدرك فوراً أنني في حضرة الشعري والأدبي والجميل وليس في حضرة شكوى صادقة تاريخياً ودقيقة موضوعياً! وحين أسمع جولييت تقول في مسرحية شكسبير الشهيرة:

What is in a name? That which we call a rose by any other name would smell as sweet(*)

أعرف انني في حضرة فائض من المعاني والأحاسيس والصور والايقاع والموسيقى ينكمش أمامه المعنى الحرفي البسيط لكلامها الى مستوى اللاشيء وتتراجع أمامه الرسالة الموضوعية الساذجة التي يحملها خطابها الى حدود العدم. تصوروا ناقداً يناقش شكسبير بأن الوقائع التاريخية الثابتة تبين أنه لم يحدث أن حكم الدانيمارك أمير اسمه هاملت وان الحقائق العلمية الراسخة تبين أن الأشباح لا وجود لها لأن أرواح الموتى لا يمكن أن ترجع الى هذا العالم! تصوروا ناقداً آخر يناقش بيت المتنبي المذكور استناداً الى مدى انطباقه على الحقيقة الموضوعية ومدى انسجامه مع العقل والمنطق والتجربة المحسوسة! باستطاعة ناقد كهذا أن يطرح سؤالاً خطيراً: كيف بقي المتنبي على قيد الحياة بعد أن أصابته السهام الأولى في مقتل؟ وأنا لا أمزح بدليل الواقعة التالية: بات معروفاً أن رواية رشدي «الآيات الشيطانية» تبدأ بحادثة سقوط صلاح الدين شامشا وجبريل فاريشتا من طائرة مخطوفة تم تفجيرها فوق سماء لندن. في رده على الرواية طرح الدكتور سيد أشرف (المدير العام للأكاديمية الاسلامية في كامبريدج، وعضو كلية التربية في جامعة كامبريدج) السؤال النقدي التالي: هل يعقل أن يسقط بشر من طائرة على هذا الارتفاع الشاهق ويصل الأرض سالماً؟[20]. يفضح سؤال الدكتور أشرف ببساطته وصراحته ووضوحه (وهذه ميزة هبله) كل ما هو مضمر ومتضمن في الاتهامات الموجهة من جانب النقاد العرب الى رشدي وروايته لجهة الكذب والاختلاق والتشويه الخ. مرة ثانية أدعو هؤلاء النقاد الى التأمل مجدداً والتفكير جدياً بما قاله أجدادنا القدماء وغيرهم في طبيعة الشعر والأدب والفن قبل أن يحاكموا رشدي:

كبير حاخامي بريطانيا: الرواية زوّرت سجلات التاريخ الثابتة!

(١) إذا كان صحيحاً انه «يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره» صحيح أيضاً انه يجوز للروائي (والفنان عموماً) ما لا يجوز لغيره.

(٢) كلفتمونا حدود منطقكم   والشعر يغني عن صدقه كذبه
(البحتري)

(٣) تدرج الرواية عادة في صنف أدبي يسمى بالانكليزية (Fiction) ويجدر بنقادنا هنا مراجعة مقولتي «التخييل» و«التخييل» عند عبدالقادر الجرجاني. ومقولة «الاختلاق» عند حازم القرطاجني، لربما ساعدهم ذلك على البدء باستيعاب أدب سلمان رشدي عموماً وروايته الأخيرة تحديداً.

(٤) «أطيب الشعر أكذبه» و«أحسن الشعر أكذبه».
(المرزوقي)

(٥) «فإن أحسن الشعر أكذبه، بل أصدقه أكذبه».
(ضياء الدين بن الأثير)

(٦) «لا يطالب الشاعر (وكذلك الروائي في يومنا الحاضر) بالصدق فيما يقول، بل بالحذق والبراعة ولا ضير عليه أن يناقض نفسه في مناسبتين مختلفتين».
(قدامة بن جعفر)

(٧) بالنسبة للشعراء فان «الاقتصاد محمود الا منهم والكذب مذموم إلا فيهم».
(ابن رشيق القيرواني)

(٨) «أصدق الشعر أكثره اختلاقاً».
(شكسبير)

(٩) «ان أصدقهم (أي الشعراء والأدباء) هو الأكثرهم اختلاقاً».
(شكسبير)

(١٠) «نحتاج الفن حتى لا تميتنا الحقيقة».
(نيتشه)

(١١) «الفن كذبة نفهم بواسطتها الحقيقة».
(بيكاسو)

(١٢) «علينا أن نكذب كي نقول الحقيقة».
(جان جونيه)

واضح إذاً أن نقادنا القدامى أكثر معاصرة في فهمهم لمعنى الأدب وفي استيعابهم جدلية العلاقة بين الصدق والكذب في الفن وفي تحديدهم للخصائص المميزة للابداع الشعري والفني عموماً من نقادنا المعاصرين، وسلمان رشدي روائي معاصر جداً[21]. لذلك أجد من المفيد التذكير هنا بالتالي:

أولاً: فكما أنه باستطاعة الانسان أن يعد الأشجار كلها دون أن يرى الغابة، كذلك بامكانه، أيضاً، أن يسرد الوقائع كلها وأن يذكر التواريخ جميعها وأن يشير الى الصدق بأكمله دون أن يرقى الى الحقيقة.

ثانياً: لأن الشعر يُغنّي ويَعزف وينحت ويرسم ويزخرف ويصوِّر ويروي ويبني ويتقمص ويضحك ويبكي ويوحي ويعبيء ويحرك الخ، عدَّه الفيلسوف الألماني الكبير هيغل سيد الفنون الجميلة وأرقى أشكال التعبير الأدبي الممكنة وأسماها. أوليست مصيبة، إذن، أن نجد واحدنا نفسه وهو يدافع عن الأدب وحقيقته في وجه مثقفين ونقاد يفترض أنهم ينتمون الى أمة شكَّل الشعر الشكل الأساسي والأول لتعبيرها الفني والجمالي والأدبي على امتداد ما لا يقل عن خمسة عشر قرناً بلا انقطاع؟ أوليست فجيعة، كذلك أن نجد واحدنا نفسه وهو يدافع عن الأدب وحقيقته في وجه مثقفين ونقاد يفترض أنهم ينتمون الى حضارة تمتاز بالاعتقاد العميق منذ القدم بأن معجزتها الأدبية الأولى هي في الوقت ذاته معجزتها الدينية المؤسِّسة؟

يا أمة ضحكت من جهلها...

أما بالنسبة لتهمة البذاءة والفحش فان نقادنا يتصرفون وكأن حياءهم هو حياء العذارى الشرقيات ذوات الخمسة عشر ربيعاً! أي يتصرفون وكأن الأدب العربي بتاريخه المفروش على امتداد ما يزيد على خمسة عشر قرناً (بلا انقطاع) لا ينطوي إلا على قيم التقوى والورع والأخلاق الحميدة، ولم يعرف سوى لغة المثل العليا وعبارات التهذيب

المترفة وأشعار القديسين وابتهالات أولياء الله الصالحين! انفضوا الغبار قليلاً عن ذاكرتكم أيها السادة النقاد وراجعوا سريعاً بعض موسوعات الأدب العربي المعروفة وبعدها قولوا لنا ما إذا كان أدب سلمان رشدي يضاهي حتى جزئياً بذاءة عظماء شعرائنا وفحش كبار أدبائنا؟ ألا يوحي لكم تقليب صفحات كتاب الأغاني، مثلاً أو بعض فصول «الامتاع والمؤانسة» أو تحفة الجاحظ الصغيرة «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان» وكأن الحياة في بغداد ومثيلاتها لم تكن إلا لهواً وطرباً وخمراً وغناء وحانات وغلماناً وجواري وتجارب جنسية من كل طعم ولون ورائحة بما في ذلك الجماع واللواط والسحاق و«البورنو» مع ما يستدعيه هذا كله من لغة وعبارات وكلمات وموسيقى وايقاعات تحكيه وتنقله، وما يتلاءم معه من وسائل التعبير الشعرية والفنية والأدبية والنثرية العاكسة له والحاملة لرسالته والموصلة لمعناه؟ واذا كان صحيحاً انه لا حياء في الدين ولا حياء في العلم فصحيح أيضاً انه لا حياء في الفن والأدب كذلك. في الواقع اعرف ان بعض هؤلاء النقاد يحفظ عن ظهر قلب ويروي ويتداول مجموعة هائلة من النكات البذئية جنسياً ودينياً وسياسياً واجتماعياً مما سيندهش له حتى أديب مجرب لأحوال الدنيا وعارف بشؤون العالم مثل سلمان رشدي. أعرف كذلك أن بعضهم يحفظ المطولات الشعرية الفاحشة إلى أقصى حدود الفحش ويتسلون بانشادها في الجلسات الخاصة والسهرات والحفلات. ومن منهم لا يعرف جيداً، على سبيل المثال، قصيدة ابراهيم طوقان الشهيرة «بيضُ الحسان» ويطرب لها وينتشي لسماعها وهي القصيدة المتداولة شفاها وبخط اليد فقط لانها لم تطبع يوماً بسبب اشتهارها بمستوى من الفحش والبذاءة لم يسبق له مثيل؟ بعد هذا كله إذا غرف أديب مثل سلمان رشدي من بحر نكاتهم وخضم مفرداتهم وأشعارهم كي يهجو الفحش الحقيقي المسيطر على حياتنا اليومية ويفضح البذاءة السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تدير مصائر مجتمعاتنا وتوجه مستقبل أوطاننا اتهموه بالفحش والبذاءة! صدق من قال: يا أمة ضحكت من جهلها الأمم.

الغريب العجيب!

ورد معنا اتهام رواية «الآيات الشيطانية» بالإغراق في الوهم والخيال واللامعقول والبعد عن الواقع الخ. وها هو أحمد بهاء الدين يؤكد، على سبيل القدح والذم، ان سلمان رشدي كتب روايته «بطريقة مغرقة في الخيال وأقرب الى الأحلام غير المنطقية»[٢٢]. أما الدكتور عبدالرحمن ياغي (أستاذ الأدب العربي في الجامعة الأردنية) فقد اتهم رشدي بالشطح في روايته «شطحات عجيبة غريبة مثيرة للدهشة»[٢٣].

سأكتفي هنا بتقديم المقطعين التاليين من مسرحية توفيق الحكيم «يا طالع الشجرة» وبدعوة القارىء إلى مقارنتها بأية مقاطع يختارها من رواية «الآيات الشيطانية» ومن ثم الحكم بنفسه مَنْ من الأديبين أكثر إغراقاً في الخيال والأحلام غير المنطقية ومن منهما أكثر غلواً في شطحاته الأدبية العجيبة الغريبة والمثيرة للدهشة! المشهد: محقق يستجوب خادمة خرجت سيدتها منذ ثلاثة أيام لشراء خيوط تنسج بها ثوباً لابنتها الصغيرة ولم تعد بعد:

المحقق: بنتها؟

الخادمة: نعم... بنتها بهية.

المحقق: وأين هي بنتها بهية؟

الخادمة: لم تولد؟...

المحقق: لم تولد؟... ومتى ستولد؟

الخادمة: لن تولد.

المحقق: وكيف تعرفين انها لن تولد؟

الخادمة: كانت ستولد من أربعين سنة، ولكنها لم تولد.

المحقق: ما دامت قطعت الخلف، ولم تلد، ولن تولد... فلماذا تنسج ثوباً لبنتها التي لم تولد ولن تولد؟

الخادمة: انها تراها ولدت كل يوم، وتولد كل يوم.

المشهد: حوار مفتش القطار والدرويش:

المفتش: هل تعرف ماذا أطلب من خياتي؟

الدرويش (ينشد):

يا طالع الشجرة هات لي معك بقرة
تحلب وتسقيني بالملعقة الصيني

المفتش: يظهر انك عرفت...

الدرويش: العارف لا يعرف...

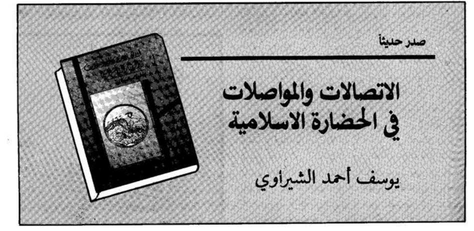
المفتش: اذن لا حاجة بي الى الشرح...

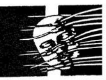
الدرويش: هناك في ضاحية الزيتون...

المفتش: ضاحية الزيتون؟

الدرويش: هناك سوف تجد...

لماذا نسي نقادنا الاسطورة ودورها في الابداع الفني فجأة؟





المفتش: أجد ماذا؟

الدرويش: الشجرة... في الشتاء تطرح البرتقال... وفي الربيع المشمش... وفي الصيف التين... وفي الخريف الرمان.

المفتش: شجرة واحدة؟

الدرويش: واحدة... كل شيء واحد... هناك الشجرة، والبقرة، والشيخة خضرة...

المفتش: الشيخة خضرة؟

الدرويش: كل شيء أخضر... كل شيء أخضر...

المفتش: كل شيء أخضر؟... هذا كلام مطمئن...

الدرويش: الى حين...

المفتش: أو ترى شيئاً مكدراً؟

الدرويش: لا تلق علي أسئلة!...

سؤال بسيط آخر، ما هو رأي هذا الصنف من نقاد رشدي بفانتازيا الاسراء والمعراج مثلاً؟ فانتازيا انتقال النبي محمد بجسده في ليلة معينة واحدة من مكة الى القدس على ظهر كائن أسطوري ثم رحلته الخارقة الى السماء السابعة الخ الخ. ما رأيهم بالمجلدات التراثية الضخمة التي كتبت في الوصف التفصيلي الدقيق والمطول لأحوال أهل الجنة والنار، والمجلدات المشابهة التي تناولت عوالم الجن والعفاريت والأبالسة والملائكة بالوصف والتصنيف والتدقيق باحثة باسهاب في سلالاتهم وعشائرهم ودياناتهم الى آخر ذلك مما هو معروف؟ على سبيل المثال يحتوي كتاب القرطبي «التذكرة في أحوال الموتى» على أبواب وعناوين من النوع التالي: «في لباس أهل الجنة وآنيتهم». «باب ليس في الجنة شجرة الا وساقها من ذهب». «باب ما جاء في خيام الجنة». «باب ما جاء في طير الجنة وخيلها وإبلها». «باب ما جاء أن في جهنم جبالاً وخنادق وأودية وبحاراً وصهاريج وآباراً وجباباً وتنانير وسجوناً وبيوتاً وجسوراً وقصوراً ونواعير وعقارب وحيات... الخ، الخ»[٢٤].

هل في هذا كله شيء غير الاغراق في الوهم والخيال والأحلام غير المنطقية؟ وهل فيه غير الشطح شطحات عجيبة غريبة مثيرة للدهشة؟ أم أن نقادنا نسوا فجأة (وبانتهازية ثقافية ـ سياسية ـ دينية ـ دنيوية لا نحسدهم عليها) كل ما يعرفونه عن أهمية الأسطورة ودورها في الابداع الفني وعن معنى الرمز والفائض الرمزي وضرورتها في كل انتاج أدبي عال وعن جدلية العلاقة بين المثال والواقع في الشعر القديم كما في الرواية الحديثة كما في أية ثقافة حية ديناميكية تجدد نفسها باستمرار؟



موقف شجاع

لهذا لا بد لي، في هذا المقام، من تسجيل تقديري واعجابي بالموقف الصريح والشجاع والأمين مع النفس (ومع التحليل الواقعي) الذي وقفه الدكتور حسن حنفي عند تناوله رواية سلمان رشدي بالتعليق. قال في مداخلته ما يلي:

«ما ورد بخصوص الآيات الشيطانية صحيح: ومن بين أسباب النزول هو أن النبي محمداً كان يحمل همّ الوحدة الوطنية للقبائل العربية وتكوين دولة في الجزيرة العربية. وكانت له مشاكل مع اليهود ومع النصارى (مع اليهود بصورة خاصة) ومع المشركين أيضاً. فجاء المشركون اليه بعرض جيد ـ وأنا أتكلم عن الرسول كرجل سياسة وليس كنبي ـ وقالوا له: نعم أيها الأخ، ما المانع أن تذكر «اللات» و«العزّى» لمدة سنة واحدة وقل انهم ليسوا بآلهة، ولكن لهم دور في الشفاعة عند الله، وهكذا نأتي معك ونعمل ما تشاء من تغيير النظام في الجزيرة العربية. وكان هوى الرسول مع هذا العرض، لأنه يحل له قضية المشركين، وتقسيم العائلة والأسرة والعشيرة الى فريقين. فقال بينه وبين نفسه: ان هذا العرض يشكل بالنسبة لي كزعيم سياسي شيئاً جيداً لأنه يحقق لي مصالحة مؤقتة مع العدو. وماذا يعني لو أنني ذكرت اللات والعزّى لمدة سنة واحدة ثم أغيّر بعدئذ؟ ثم ان الوحي يتغير طبقاً للظروف.

وكان صلح «الحديبية» صلحاً مشيناً بالنسبة للمسلمين ثم تغيّر بعد ذلك الى صلح أفضل. وكان الكثير من المسلمين يرفضون صلح الحديبية وعمر على رأسهم... الخ. فعندما نزلت الآية، (أفرأيتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى...). قال القدماء بأن الشيطان قد همس في قلب النبي (تلك الغرانيق العلى وإن شفاعتهن لترتجى)... انهم يسمونها من الشيطان، ونحن نقول من هوى النفس على أساس هذا العرض. فهي قضية صحيحة، وبالتالي فسلمان رشدي لم يقل شيئاً. أنا لا أتعرّض لهذه الرواية ـ رواية سلمان رشدي ـ والأديب حرّ في أن يكتب كما يشاء. وحتى لو كان مؤرخاً أو كاتباً للسيرة فلا ينتقد إلا بالمقاييس الأدبية في النقد الأدبي. أما انه كافر وخرج... فهذا لا وجود له على الاطلاق. هذا (أي أدب رشدي) جزء من الحداثة. إن الاسلام يعطي الحرية التامة للمفكر وللأديب والناقد. والرسول نفسه تحدى. والقرآن يطلب من الناس أن يقلدوه. فليتفضل كل من يريد أن يأتي بمثل القرآن «وقد جرت محاولات لتقليد القرآن...»[٢٥].

يبقى أن أضيف الى هذا الدفاع العقلاني السياسي والتاريخي عن «الآيتين الشيطانيتين» أو حادثة الغرانيق:

أولاً، ما ذكره هشام بن محمد الكلبي في الصفحات المخصصة لـ «العزّى» في «كتاب الأصنام» من أن قريش كانت تنشد الآيتين المذكورتين عند طوافها حول الكعبة على النحو التالي: (واللات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى! فإنهن الغرانيق العُلى، وإن شفاعتهن لترتجى). بعبارة أخرى حين قدم النبي تنازله المؤقت الى قريش قدمه بلغتها ورموزها ووفقاً لطقوسها المتبعة وقتها. أي تشكل لغة تلك الطقوس المصدر التاريخي الأصلي الذي انبثق عنه حديث الغرانيق بنصه المألوف كما انبثقت عنه فيما بعد الصيغة المعروفة للآيتين التاليتين: (أفرأيتم اللات والعزّى، ومناة الثالثة الأخرى).

ثانياً، أن مدة من الزمن تبلغ حوالي العشر سنوات تفصل بين حديث الغرانيق والآية المدنية في سورة الحج التي تشير الى الغائه (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلاّ إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم) مما يعني، على الأرجح، أن نص الحديث شكل جزءاً من القرآن المتداول في تلك السنوات. وفي تفسير ابن كثير اشارة الى أن حديث الغرانيق وجد طريقه الى التدوين في بعض المصاحف التي كانت في حوزة عدد من الصحابيين ومستخدمة من جانبهم[٢٦].

المشكلة الثالثة:

حقيقة تبني الغرب له وانتفاض الاسلام ضده

تكمن المشكلة الثالثة في تصور المعلقين والنقاد العرب، أولاً، ان الغرب تبنى رشدي ودافع حقاً عن قضيته وعن نقده للاسلام وثانياً في أن العالم الاسلامي بأكمله انتفض تلقائياً ضد الرواية وصاحبها. أما المصدر الرئيسي لهذا الوهم المزدوج فهو أجهزة الاعلام الغربية ذاتها بوكالات أنبائها وصحفها، ومجلاتها وإذاعاتها وتلفزيوناتها. بعبارة أخرى تصرف نقادنا وصحافيونا ومعلقونا وكأن الاعلام الغربي هو الغرب، وكأن الصورة التي قدمها عن رد فعل العالم الاسلامي هي العالم الاسلامي بالفعل دون أية محاولة للنفاذ قليلاً الى ما هو قائم خلف المشاهد الاعلامية والمظاهر الاذاعية والتلفزيونية، أي دون أية محاولة لامتحان طروحات الاعلام الغربي قليلاً والتدقيق فيها نوعاً ما على ضوء الوقائع والتحليل الأولي للأحداث وخلفياتها.

لا شك أن الحكومة البريطانية حمت رشدي جسدياً وهي لم تفعل بذلك إلا الحد الأدنى المطلوب من أية حكومة تحترم نفسها قليلاً في مواجهة موجة من التحريض الديني الأجنبي الاذاعي والتلفزيوني على قتل أحد مواطنيها وعلى أرضها! ان حكومة سوموزا كانت ستفعل الشيء ذاته كما أن نظام بوكاسا ما كان ليسلك سلوكاً مغايراً حفاظاً على الحد الأدنى من مظاهر السيادة ورسميات الهيبة وما شابه. لا شك كذلك أن الاعلام الغربي استغل طقوس احراق الرواية والفتوى بالقتل والجوائز المالية المرصودة لهذا الغرض لشن حملة معادية على الاسلام، تماماً كما هو متوقع. أما الانتلجنسيا الغربية فقد دافعت عن رشدي دفاعاً شكلياً بارداً وخجولاً ولم تتبنَّ للحظة واحدة قضيته بالطريقة التي كانت تتبنى بها قضايا المنشقين السوفيات، مثلاً، أو مؤلفات الكتاب والأدباء اللاجئين الى الغرب من الدول الشيوعية. بعبارة أخرى دافعت الانتلجنسيا الغربية عن نفسها ووضعها وامتيازاتها وحقوقها وحرياتها أكثر بكثير مما دافعت عن رشدي وقضيته. وجدير بالاشارة، هنا، أن عدداً من النقاد والمراقبين الغربيين سجل هذا العيب على الانتلجنسيا الغربية عموماً ولم يسكت عنه[٢٧].

رأي صانعي القرار

الآن، إذا أراد نقادنا ومعلقونا حقاً معرفة موقف الغرب الجدي من قضية رشدي وروايته، عليهم، أولاً، ترك الاعلام جانباً للحظة والتوجه الى رصد الغرب الحقيقي، أي رصد مواقف مراكز القوة ومواقع صنع القرار واتخاذه فيه، أي عليهم رصد مواقف الرئيس الأميركي جورج بوش ونائبه دان كويل ووزير خارجيته جيمس بيكر والكاردينال أوكونار (أسقف نيويورك، وأبرز شخصية كاثوليكية رسمية في البلاد وأكثرها نفوذاً وقوة ورجعية) والرئيس الأميركي السابق جيمي كارتر[٢٨]، ومواقف رئيسة وزراء بريطانيا مارغريت تاتشر ووزير خارجيتها جيفري هاو والناطق باسم كارتيل المصالح التجارية البريطانية الدولية اللورد هارتلي شوكروس وأسقف كانتربري، ومواقف جاك شيراك وأسقف مدينة ليون في فرنسا، والفاتيكان ذاته ومجالس الكنائس المسيحية بجميع أصنافها وأنواعها[٢٩]، ومجالس الحاخاميات اليهودية في الغرب كله بما في ذلك اسرائيل. لو كلف نقادنا خاطرهم ونظروا الى الغرب الحقيقي بدلاً من الغرب الاعلامي كان سيتبين لهم أن هذا الغرب لم ينطق بكلمة واحدة دفاعاً عن رشدي ولم يفه ببنت شفة في مديح رواية «الآيات الشيطانية». في الواقع ان العكس هو الصحيح تماماً اذ دان هؤلاء كلهم الرواية ونددوا بها بسبب ما تنطوي عليه من نقد ساخر وجارح للغرب نفسه وكبار قادته وسياساته الداخلية والخارجية وحرصاً منهم على سلامة الدين عموماً ومصالح الدين الاسلامي تحديداً[٣٠]. لهذا صرح أحد المعلقين الأذكياء في لندن قائلاً بسخرية ما معناه ان تهجم رئيسة وزراء البلاد ووزير خارجيتها على رواية يشكل حادثة مخزية لهما معاً لا سابقة لها في الحياة العامة في بريطانيا المعاصرة.

> استغل الاعلام الغربي الفتوى بالقتل لشن حملة معادية للاسلام

والأكثر طرافة في الموضوع هو قيام رئيس سابق لحزب المحافظين الحاكم في بريطانيا وأحد أبرز منظري برامج اليمين الجديد في البلاد وأكثرهم التصاقاً برئيسة الوزراء نفسها وبالسياسات التاتشرية المعروفة بنشر مقال تهجم فيه على رشدي وشخصه وروايته وأدبه عموماً من مواقع شبيهة بالمواقع التي انطلق منها نقادنا العرب وبلهجة قريبة من لهجتهم وبسيل من النعوت والأوصاف والشتائم والتهم المستمدة نوعياً من السيل الذي كانوا قد أطلقوه قبلاً. أشير هنا الى مقال نورمان تيبيت (N. Tebbit) في المجلة الأسبوعية الملحقة بعدد يوم الأحد من صحيفة «الانديباندنت» البريطانية[٣١]، لأن فيه تعبيراً مصفّى وخالصاً عن الموقف الحقيقي للمؤسسة البريطانية الحاكمة من سلمان رشدي وروايته وأدبه عموماً. بالنسبة للسيد نورمان تيبيت يمثل سلمان رشدي (على سبيل المثال وليس الحصر) ظاهرة الانسان «النذل والخسيس» في مواجهة الانسان «البطل والعظيم» لأن «حياته العامة لم تنطو إلا على سجل من الأعمال الخيانية الحقيرة... (مثل) خيانته لتنشئته



الاجتماعية ودينه والوطن الذي اختاره لنفسه بالاضافة الى جنسيته (البريطانية). كذلك أكد الكاتب ذاته أن أحداً في بريطانيا لم يهتم برشدي أصلاً باستثناء ذلك القطاع من الانتلجنسيا اللاهث دوماً وراء كل ما هو جديد ومثير، كما نعته مجدداً «بالخيانة المزدوجة» والارتداد المتعدد والمتنوع ووصفه «بالضيف الوقح وغير المرحّب به الذي يعوي باستمرار عواء الجراء ويشكو دوماً من هذا البلد كي يلفت الانتباه الى نفسه ودون أن يكون لديه أي استعداد لمغادرته عائداً الى بلده الأصلي».

لا يحتاج قارىء مثل هذا النثر الى فائض من الحساسية كي يلتقط أبخرة العنصرية الانكليزية البيضاء المنبعثة بكثافة، ودون كبير تمويه، ليس من مقال نورمان تيبيت وحده فحسب، بل من كل خلية من خلايا حزب المحافظين الحاكم الذي يمثله صاحب المقال ويعكس أجواءه ويعبر عن حقيقة مضامينه. وليس في هذا كله أية غرابة لأن العنصرية المستشرية اياها هي تماماً ما عمل أدب سلمان رشدي على تعريته وهجائه وبخاصة في روايته الأخيرة «الآيات الشيطانية». أضف الى ذلك ملاحظة الفنان حنيف قريشي[٣٢] بأن ما لم تستطع المؤسسة الحاكمة البريطانية هضمه هو تفوق شاب لامع جاء انكلترا من الهند على الانكليز أنفسهم في ميدان فخرهم الثقافي الأول، أي الأدب الانكليزي وفن الرواية تحديداً دون أن يتحول هذا الروائي الشاب الى ممجِّد لمؤسسات البلد الذي استقر فيه أو مادح لسياساته مهما كانت أو مسبح بحمد نعمه أو حارق البخور لحكامه على طريقة كتّاب مهاجرين آخرين مثل ف. س. نايبول (V. S. Naipaul) الذي تبنى الملكة والعرش والسيدة تاتشر قضية أولى له وموجهاً حاسماً لمواقفه السياسية والاجتماعية. هذا هو مغزى اتهام نورمان تيبيت سلمان رشدي بالخيانة والارتداد والغدر الخ خصوصاً انه تجاوز حدوده وتطاول حين تجرأ على استخدام المنبر الأدبي الانكليزي الذي اعتلاه، بجدارة بزّت أصحابه الأصليين تألقاً ولمعاناً، لتعزيز نشاطه السياسي التقدمي عموماً ومناصرة قضايا التحرر في عالمنا المعاصر من نيكاراغوا الى فلسطين وفضح سياسات اليمين الجديد المسيطر في الغرب خلال الثمانينيات وإدانة عنصريته ونفاقه وجرائمه بحق تلك القضايا دون أن ينسى الشركاء الكاملين لهذا اليمين من حكام العالم الثالث.

حلف مقدس

جيمي كارتر: «كتاب رشدي إهانة»

يعرف نقادنا جيداً أن قوى اليمين الجديد هي السائدة والحاكمة في بلدان مثل الولايات المتحدة وبريطانيا وان برامجها ومشاريعها هي المسيطرة على حياة الغرب السياسية والفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية في المرحلة الراهنة، مع ذلك نجدهم يتصرفون وكأن اليمين تبنى فجأة أدب نقد الدين ودافع عن فاضحي العنصرية وحمى مهاجمي ديكتاتوريات تغليف العصبية العسكرية بالتعصب الديني في العالم الثالث! هل يعقل انهم لم يلاحظوا الحلف الموضوعي المقدس الذي نشأ بين قوى هذا اليمين ـ خصوصاً بجناحه الديني ـ وبين قوى اليمين الديني الاسلامي في مواجهة رواية سلمان رشدي ومحاربة محتوياتها النقدية ونزعاتها التنويرية الراديكالية؟ وأورد فيما يلي نصاً اسلامياً معادياً لرشدي يشيد بهذا التحالف:

«ويذكر رجال الدين المسيحيون في فرنسا، ان الجالية الاسلامية كانت قد عبّرت عن تضامنها معهم، حين قامت بعض الجماعات المسيحية المؤمنة بتفجير دار السينما التي عرضت فيلم «الاغراء الأخير للمسيح» وقد استنكر الكاردينال ألبير دوكورتراي زعيم الكاثوليك الفرنسيين الديني، كتاب رشدي، وقارن بينه وبين الفيلم. وقال في بيان وزع في وسائل الاعلام «مرة أخرى يتعرض المؤمنون لاهانة أديانهم» وأعرب عن تضامنه مع مسلمي فرنسا في هذه المسألة، كما أن بعض رجال البروتستانت فعلوا نفس الشيء ولم يشذ سوى بعض المتطرفين من الذين يتخذون موقفاً عدائياً من الاسلام وعقائده»[٣٣].

أضف الى ذلك دعوة آية الله الخميني البابا في روما ـ عبر رسالة شخصية حملها السفير الايراني لدى الفاتيكان الى الحبر الأعظم ـ الى التصرف تصرف «الحماة الحقيقيين للايمان» بالعمل بقوة على منع صدور الترجمة الايطالية لرواية رشدي[٣٤] وكان البابا نفسه قد أعلن سخطه الديني على روايتين شهيرتين جداً للأديب الايطالي أمبيرتو إيكو وهما: «اسم الزهرة» و«نواس فوكو» (لكنه لم يحكم على الروائي بالاعدام). وفي الولايات المتحدة الأميركية رفع قادة التجمعات الاسلامية رسائل شكر وامتنان الى كل من الكاردينال أوكونر (أبرشية نيويورك) وأسقف كانتربري و«اللورد رئيس حاخامي المملكة المتحدة» (بريطانيا) على إدانتهم رواية رشدي وعلى وقوفهم سداً منيعاً في وجه الحملات على «الايمان بالله والوحي السماوي والنبي إبراهيم وآباء الدين الاسلامي والمسيحي واليهودي»[٣٥]. ومما يزيد الموضوع مأساوية (وشر البلية ما يضحك) هو أن بعض أكثر المدافعين عن الاسلام عنفاً في نقد رشدي هاجم رواياته لأنها، أولاً، تهاجم الغرب وشركاءه الكاملين في العالم الثالث، وبتحديد أكبر لأنها تتعرض لمارغريت تاتشر وبرامجها وسياساتها ـ العدوة رقم واحد للملونين من المسلمين وغير المسلمين في بلدها وخارجه ـ بالفضح والتهزئة والسخرية. وثانياً، لأنها تهجو سياسات الطبقة الحاكمة في الهند والباكستان التي أوقعت جيل أطفال منتصف الليل (الذي ولد مع ميلاد الهند الحرة) في هاوية اليأس الكامل ثم فرضت عليه نوعين من التعقيم الاجباري في الهند: التعقيم الجنسي ضد الانجاب (للذكور) والتعقيم الروحي ضد كل ما يمت بصلة الى الأمل والوعد والمستقبل والحياة (للذكور والاناث). وثالثاً، لأنها تكشف حقيقة سياسات الدكتاتوريات العسكرية في الباكستان ـ بخاصة الرئيس المؤمن الآخر ضياء الحق ـ التي دمرت البلاد بشطرها الى «باكستانين» وجردت حملة إبادة عسكرية وحشية حقيقية على جماهير الشعب البنغالي (المسلم أيضاً)[٣٦].

يبدو في هذه الأيام أن التعرض لحكام أي بلد أصبح سابقة خطرة وغير مقبولة في نظر حكام البلدان الأخرى مهما كان نوعهم وبخاصة إذا كان هؤلاء من النوع الذي يحكم على هدى البترو ـ إسلام بلواحقه وحواشيه وبمدده المادي والروحي الشهير وبتحالف وثيق مع الغرب الحقيقي الذي يقولون لنا إنه حمى رشدي من غضب الاسلام!

نقل بعض علماء الاجتماع والمثقفين الفرنسيين حقيقة موقف الغرب الراهن من رواية رشدي والاسلام ونقد الدين عموماً الى الصحافي المغربي المعروف الباهي محمد على النحو التالي:

«من المبالغة أن نتحدث عن صراع بين الشرق والغرب. في هذه القضية الغرب، في المحصلة السياسية العملية، ليس معادياً للاسلام. الشرق الاسلامي، حتى في صيغته الخمينية، ليس مناهضاً للغرب في نهاية الأمر. بل نستطيع القول إن الاسلام كان حقيقة ومجازاً، خلال ربع القرن الأخير، حزام الأمن الحقيقي والدرع الواقية للغرب من توسُّعية وجه الغرب الآخر

المتمثل في الاتحاد السوفياتي. في حرب افغانستان، مثلاً، لعب الاسلام دور الأيديولوجيا المعبئة ولعبت فيها الأموال السعودية دور الوسائل المادية. كانت حرباً غربية لأن ثمرتها العملية تصب، من الناحية الاستراتيجية، في المصلحة الغربية»[37].

الى الوراء سر

ومن المفيد التذكير، بهذه المناسبة، بما كان قد أعلنه الشيخ متولي الشعراوي في تلفزيون القاهرة في برنامج «من الألف الى الياء» (الذي يخرجه طارق حبيب) من أنه «سجد لله ركعتين» فور علمه بالهزيمة العربية الكبرى في حرب حزيران (يونيو) ١٩٦٧ «لأننا لم ننتصر». ولما سأله ابنه: «كيف تشكر الله على هزيمة الوطن؟» أجاب الشيخ الوطني الجليل: «لو كنا انتصرنا يا ولدي لكنا قد فتنّا في ديننا من الشيوعية»[38]. أريد أن أذكّر أيضاً بالعبرة الكامنة في الواقعة التي يرويها الباحث والصحافي البريطاني باتريك سيل عن زكي الأرسوزي[39]. بعد اتمام الأرسوزي دراسته الجامعية في السوربون وعودته الى سوريا للتدريس في الثانوية التي كان قد درس على مقاعدها في انطاكية ألقت سلطات الانتداب الفرنسي القبض عليه لا لشيء إلا لأنه تجرأ على تدريس طلاب المستعمرات بعض ما كان قد تعلمه في الجامعة في باريس! أفهمته السلطات المسؤولة أن المهم في عمله هو مصالح فرنسا، وليس فكرها وعلمها وثقافتها. كما بينت له بوضوح أن الثورة الفرنسية والتنوير والحرية والديموقراطية وحقوق الانسان والمساواة والأخوة أشياء ممتازة كلها في أوروبا ولكنها غير معدة اطلاقاً للتصدير الى الشعوب المستعمَرة كما أنها لا تصلح للبلدان الخاضعة.

أمعنوا النظر جيداً أيها السادة النقّاد في موقف الغرب الحقيقي من قضية سلمان رشدي وروايته وستكتشفون مجدداً ما كان قد اكتشفه زكي الأرسوزي بالتجربة المرّة في مطلع ثلاثينيات هذا القرن: أشياء مثل العلم والتنوير والتقدم وحقوق الانسان والحريات والديموقراطية والمساواة والاصلاح والتطور والتجدد الخ، كلها لهم ومن حقهم الطبيعي. أما بالنسبة لنا أهل الشرق فلا يليق بنا الا الاستبداد الشرقي وقيمه والتدين القروسطي وتعمياته وغيبياته. في العمق، هذا هو ما يدافع عنه الغرب في الشرق الاسلامي وغير الاسلامي. وتأكيداً لما أقول أحيل القارىء الى كتاب مكسيم رودنسون (وهو مراقب قديم للغرب الحقيقي، وليس الاعلامي، متتبع لسلوكه وعارف بأحواله) «جاذبية الاسلام»[40] حيث يبين كيف سعى الغرب دوماً في تعامله مع الشعوب المستعمرة:

(أ) الى الحفاظ على كل ما غدا عتيقاً وبالياً في حياتها الثقافية والروحية اليومية.

(ب) الى التحالف مع أكثر القوى محافظة ورجعية وتخلفاً في مجتمعاتها.

(ج) الى اتهام المثقفين الوطنيين مهما كان اتجاههم (اصلاحيين، ثوريين، اشتراكيين) بالتقليد الأعمى لأوروبا.

(د) الى عد كل محاولة للتحديث الجدي (أي التغلب على حلقة التخلف والتبعية المفرغة) على أنها ليست أكثر من تزييف للأصالة المحلية وخيانة للخصوصية الشرقية العريقة.

(هـ) الى تعزيز الأساطير والخرافات حول أسرار الشرق الروحية العميقة وضرورة المحافظة عليها وحول حقائقه الغيبية المتجاوزة لعوالم المادة والحس معاً وضرورة الدفاع عنها الخ.

(و) الى تمجيد حكمة الشرق الدينية والفلسفو-ربانية والتنظير لها باعتبارها متوارثة أباً عن جد من غابر الأزمان وبصفتها طريق الخلاص الحقيقي والفلاح الجدي في العالم الحديث. بعبارة أخرى كلما كان إسلام العالم الاسلامي أكثر بعداً عن العصر وأعظم ارتداداً الى الوراء وأكبر التصاقاً بكل ما فات كان أكثر جاذبية للغرب.

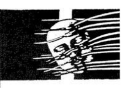
أخيراً لا بد من إشارة الى شماتة اليمين الجديد المسيطر في الغرب بسلمان رشدي تحديداً، وبالمثقفين اليساريين والديموقراطيين عموماً كانت كبيرة جداً (كما ظهر ذلك في الصحف والمجلات وأجهزة الاعلام التابعة لذلك اليمين أو القريبة من وجهة نظره ومواقفه، بخاصة في الولايات المتحدة وبريطانيا). أما سبب الشماتة فيعود الى انتماء رشدي الى صفوف اليسار الديموقراطي وتأييده لحكم الساندانيستا في نيكاراغوا - التي زارها ونشر كتاباً جميلاً تناول تجربته معها وفيها - ومناصرته المعروفة لمنظمة التحرير ونضال الشعب الفلسطيني عموماً[41]. أضف الى ذلك دعمه النشط لقضايا شعوب العالم الثالث ودفاعه عن حقوق الجاليات الآسيوية والافريقية المقيمة في بلدان أوروبا الغربية. أما فحوى الشماتة فيكمن - كما صوّره اليمين الجديد - في الاقتصاص الرباني أو التاريخي العادل الذي نزل برشدي بسبب ذنوبه المذكورة أعلاه على يد من يفترض انه تبنى قضاياهم ودافع عن مصالحهم من «الهمج الجاحدين والمتوحشين العقوقين والبرابرة البغيضين»[42].

كلما ابتعد الاسلام عن العصر، كلما شكل جاذبية أكثر للغرب

يتناول الشق الثاني من الوهم المسيطر على نقادنا العالم الإسلامي بأكمله وردة فعله المفترضة على رواية سلمان رشدي. هنا أيضاً كان جديراً بهم أن يمتحنوا معلوماتهم قليلاً ويراجعوا الوقائع بشيء من الدقة قبل هستيريا الصراخ والزعيق وقبل حفلة اطلاق التعميمات الجامعة وإرسال الأحكام الانفعالية المبرمة الخ، أم اننا أصبحنا نحلم بالمستحيل حين نتوقع من قطاعات معينة من الأنتلجنسيا العربية حداً أدنى من العقلانية والموضوعية؟ وأقدّم فيما يلي استعراضاً لبعض الوقائع التي تبين بوضوح أيّ إسلام هو هذا الذي يقولون لنا انه ثار في وجه رواية رشدي وانتفض عليها:

الواقعة الأولى: مؤتمر كتاب افريقيا الجنوبية

في خريف ١٩٨٨ عمل تحالف للقوى الديموقراطية في افريقيا الجنوبية على تنظيم مؤتمر - مهرجان في مدينة جوهانسبرغ لنصرة الحريات الديموقراطية في البلاد وبخاصة حريات التعبير والنشر وتداول المعلومات وللمطالبة بإلغاء الرقابة الحكومية (بيضاء كلها) على الفكر والصحافة وأجهزة الاعلام والمطبوعات وذلك برعاية صحيفة «الويكلي ميل» ومؤتمر كتاب أفريقيا الجنوبية المعادين للأبارتايد. وجّهت اللجنة المنظمة للمؤتمر دعوة الى سلمان رشدي للمشاركة في أعماله وإلقاء كلمة الافتتاح وعنوانها «حيثما يحرقون الكتب يحرقون البشر أيضاً». لا يشير العنوان هنا الى إحراق رواية رشدي في برادفورد لأن الحادثة لم تكن قد وقعت بعد، بل الى عمليات احراق الكتب والبشر التي تمارسها سلطات بريتوريا في دفاعها المستميت عن نظام الأبارتايد. عنوان كلمة رشدي مستمد من قول للشاعر الألماني هاينريش هاينه «من يبدأ بحرق الكتب ينتهي بحرق البشر». وحتى



لا يخالف رشـدي أحكام المقاطعة المفروضة على جنوب أفريقيا من جانب الأدباء والمثقفين والكتاب في العالم أجمع تقريباً استشار قيادة حزب المؤتمر الافريقي (حزب نلسون مانديلا) وقيادة تحالف القوى المعادية للأبارتايد في بريطانيا وأوروبا عموماً بشأن الدعوة فكان جواب القيادتين تشجيعه الشديد على تلبيتها وعلى المشاركة الفعالة في أعمال المؤتمر مع توجيه الشكر له على موقفه النبيل. هنا تدخلت قيادة الأقلية الهندية المسلمة في جنوب أفريقيا، وهي القيادة المتواطئة مع نظام الأبارتايد، وصاحبة المقاعد في المجلس النيابي المخصص «للآسيويين الملونين» وحدهم، بفتحها النار فجأة على رشدي وروايته مهددة باعلان «الجهاد المقدس» بغرض منع المؤتمر من الانعقاد. طال التهديد الجهات المنظِّمة للمؤتمر كلها بما فيها الصحيفة الرئيسية المعبرة عن وجهات نظر تلك الجهات وسياساتها «الويكلي ميل» ومؤتمر كتاب أفريقيا الجنوبية. طبعاً، هناك من يعتقد جازماً أن سلطات بريتوريا العنصرية هي التي حركت القيادة المسلمة بغرض التشويش على المؤتمر وتخريبه. على كل حال كان سرور السلطات العنصرية البيضاء واضحاً وكبيراً أمام مشهد القيادة الآسيوية المسلمة وشبه البيضاء وهي تتصدى، باسم الدين والاسلام، لمؤتمر افريقي مختلط لا تريد انعقاده أصلاً.

بعد الضجة التي أثارها هذا النوع من الاسلام والتهديدات التي أطلقها انحازت سلطات بريتوريا ـ بفروسية نادرة ـ الى جانب الدين فادانت رواية رشدي ومنعت استيرادها وتداولها وعطلت صدور صحيفة «الويكلي ميل» مدمرة بذلك فكرة المؤتمر من أساسها[٤٣]. والمضحك المبكي في المسألة كلها هو أن البيان المعلَّل الذي أصدرته سلطات بريتوريا ملحقاً بقرار منع رواية «الآيات الشيطانية» يبدو وكأنه من وضع وتأليف نقاد رشدي في العالم العربي لأن صياغته من صياغتهم وأفكاره من أفكارهم وتهمه من تهمهم. اتهم البيان رشدي بـ «التشويه والتزييف والتحريف والكذب والشطح والتخييل والفحش والبذاءة الخ»[٤٤].

الواقعة الثانية: حادثة مسجد بابور

معروف أن انبعاث التطرف الهندوسي الأصولي والتطرف الاسلامي الأصولي يدفعان بالهند اليوم الى هاوية الحروب الدينية والمذهبية الأهلية بدمويتها التي لا ترحم. احتدم الصراع بين الطرفين مؤخراً على مسجد بناه الامبراطور المغولي بابور في القرن السادس عشر على انقاض معبد هندوسي سابق، على ما يبدو. ويظهر أن كل طرف من الطرفين اكتشف فجأة القيمة الروحية الفريدة والأهمية الميتافيزيقية العظمى والخطورة الغيبية المتميزة لهذا البناء المقدس بالذات دون غيره. لذلك تم تنظيم مسيرات هندوسية وإسلامية مضادة في صيف ١٩٨٨ بغرض السيطرة على البناء مما كاد يؤدي الى مذابح دموية كبيرة جداً. هنا تدخل عضو مجلس النواب الهندي الطموح سعيد شهاب الدين، المحسوب على الاسلام الأصولي السعودي والتابع لحزب جاناتا المعارض، ليعقد صفقة انتخابية مع راجيف غاندي (رئيس الوزراء يومها) تنص على منع رواية رشدي من التداول في الهند مقابل إيقاف المسيرة الاسلامية المتوجهة الى المسجد المذكور. بهذه الطريقة تم اقحام «الآيات الشيطانية» (وقبل أية ردود فعل شعبية ليس في الصراع الديني الطائفي الدائر في الهند فحسب، بل في حملة حزب جاناتا المعارض على حزب الكونغرس الحاكم وقتها أيضاً. ولم يتردد النائب سعيد شهاب الدين في إدانة الرواية على طريقة نقادنا إذ أعلن صراحة أنه يرفض قراءتها[٤٥].

رشدي: لماذا العنصرية والفوقية بين ضحايا العنصرية أنفسهم؟

وكما انه من الإفراط في السذاجة والتبسيط الاعتقاد بأن مشكلة المسجد ـ المعبد وحدها هي السبب الحقيقي وراء استنفار المسيرات الشعبية الاسلامية والهندوسية، كذلك يكون من الإفراط في السذاجة والتبسيط الاعتقاد بأن رواية «الآيات الشيطانية» هي السبب الحقيقي وراء المظاهرات الشعبية وبعض ردود الفعل الجماهيرية التي شاهدناها في اسلام آباد ولندن نفسها. وبسبب الحساسية المتصاعدة مؤخراً للمسألة الدينية والطائفية في الهند وتهديدها مستقبل البلاد ووحدتها عالجها رشدي في أدبه مطولاً كما تناولها في عدد من مقالاته وتعليقاته[٤٦]. أريد أن ألفت انتباه القارىء هنا الى بعض نقاط هامة:

(أ) تناول رشدي في «أطفال منتصف الليل» جانباً من جوانب المسألة الدينية ضمن إطار ما أسماه بجدل الصراع بين «الطبقات والجماهير» (Masses and Classes) مع الأخذ بعين الاعتبار أن الطبقات في تلك البلاد تحمل معنىً إضافياً لمعناها المعروف، أي التراتبية المشهورة للطبقات المغلقة وهرمها الصلد الذي يقبع في أسفله المنبوذون ويتربع على رأسه البراهمة.

(ب) في غياب أية برامج اجتماعية وسياسية حقيقية وجدية تندار الحركات الأصولية الهندوسية على الأقليات المسلمة في البلاد لتستعديها وتعبىء ضدها وتشحن كادراتها وجماهيرها الهندوسية الفقيرة بالحقد عليها الخ، بصورة تشبه تماماً سلوك بعض الحركات الأصولية الاسلامية في مصر إزاء الأقلية القبطية (حرق الكنائس، مثلاً). أي يتحول مسلمو الهند الى كبش محرقة عند الأصولية الهندوسية تماماً كما يتحول أقباط مصر إلى كبش محرقة مشابه عند الأصولية الاسلامية. ويلمِّح رشدي الى الجذر الاقتصادي للمشكلة باشارة سريعة الى أن الهجمات الدموية على المسلمين تقع في الغالب في المناطق التي يميل فيها وضعهم الاقتصادي الى التحسن ووضعهم التجاري الى الازدهار ووضعهم الاجتماعي والسياسي الى الصعود[٤٧].

(ج) يؤكد رشدي، في وجه الأصوليات الدينية، أن الدولة العلمانية في الهند واستمرارها وترسيخها ليست مسألة وجهات نظر وآراء واجتهادات، بل مسألة حياة أو موت وبخاصة بالنسبة لمسلمي الهند. وتكتسب هذه الحقيقة حيوية مضاعفة بالنسبة اليه لأنه كان وما زال ينتمي الى الأقلية: الأقلية المسلمة في بومباي، والأقلية المهاجرة من الهند في باكستان، والأقلية الآسيوية في بريطانيا، على حد تعبيره[٤٨].

الواقعة الثالثة: احراق المركز الثقافي الأميركي في إسلام آباد

في اللحظة التي أتيحت فيها الفرصة للشعب الباكستاني أن يعبر عن نفسه بحرية عبر انتخابات نيابية نزيهة نسبياً أطاح بالديكتاتورية العسكرية من السلطة فسقط بسقوطها حزب الرابطة الاسلامية الأصولي المتطرف الذي كان يشكل دعامة أساسية من دعائم نظام ضياء الحق العسكري ـ الأميركي ـ الاسلامي. (في الواقع تشبه علاقة حزب الرابطة الاسلامية بنظام ضياء الحق شبهاً كبيراً علاقة

تنظيم الاخوان المسلمين بنظام جعفر النميري في آخر مراحل انحطاطه. ومعروف أن التنظيم الاخواني لم يستعد نفوذه السلطوي في السودان إلاّ بفضل ديكتاتورية عسكرية جديدة، لا تقل عن سابقتها افلاساً وخواء، يقودها الجنرال البشير حالياً. كذلك لم يسترجع حزب الرابطة الاسلامية في الباكستان دوره السلطوي إلاّ بعد انقلاب العسكر المشابه على حكومة بنازير بوتو المنتخبة ديموقراطياً). على الرغم من اجماع ملاّوات الباكستان وعلمائه الدينيين ودور افتائه المتخصصة بعدم جواز استلام امرأة مقاليد السلطة في بلد اسلامي، فإن الشعب الباكستاني المسلم جداً سلّم السلطة الى حزب تقوده امرأة هي بنازير بوتو. بعد الشرشحة الشعبية والسياسية التي لحقت بالجماعات الاسلامية في الباكستان هل نستغرب لجوء قياداتها الى أعمال العنف الدموي تعبيراً عن سخطها وخيبتها مستغلة رواية رشدي لهذا الغرض؟ ان أبرز ما يلفت الانتباه بالنسبة لأحداث إسلام آباد هو إحراقها المركز الثقافي الأميركي (بدلاً من البريطاني مثلاً) على الرغم من أن رواية رشدي كانت قد صدرت في لندن قبل أشهر عديدة وهي رواية انكليزية ومؤلفها مواطن بريطاني يعيش في لندن نفسها وناشرها شركة انكليزية بالكامل! هناك من يؤكد، طبعاً، أن القصد من وراء احراق المركز الثقافي الأميركي لم يكن الاحتجاج على «الآيات الشيطانية» بقدر ما كان تعبيراً عن سخط الأصوليين من أنصار ضياء الحق على الولايات المتحدة الأميركية بسبب تخليها عنهم مؤقتاً لصالح حزب الشعب الباكستاني بزعامة السيدة بوتو. درس السيدان عادل درويش وعماد عبدالرازق أحداث اسلام آباد من موقعهما في لندن بأبعادها السياسية وخلفياتها الانتخابية والمحلية وفيما يلي الاستنتاج الذي توصلا اليه:

«جاء انتصار بنازير بوتو بمثابة خيبة الأمل للقوى الاسلامية المحافظة التي دعمت ضياء الحق وبعد مماته دعمت المعارضة الرجعية المحتمية برداء الاسلام بزعامة نواز شريف، كبير وزراء البنجاب، وزعيم التحالف الديموقراطي الاسلامي. وبمراجعة الصحف الباكستانية خلال الأشهر الماضية، يتضح أن نواز شريف، كان يجذب خيوط الجماعات الاسلامية، ويحركها لاستغلال قضايا مثل كتاب سلمان رشدي. ويظهر نواز شريف في كل مكان بمصاحبة إعجاز الحق، ابن ضياء الحق. وكان شريف قد حاول إثارة العسكريين في مواجهة مع بنازير بوتو في نهاية العام الماضي مدعياً انها تحاول التخلي عن دعم المجاهدين الأفغان. وكاد شريف أن ينجح لولا أنه وقع (في خلاف) مع الأميركيين عندما هاجمت الجماعات الاسلامية المركز الثقافي الأميركي في اسلام آباد. . . والغريب أن نواز شريف وبقية قادة حزب الرابطة الاسلامية والجماعات الاسلامية لم يطرحوا مسألة منع الكتاب. تماماً مثلما لم تصدر الجمهورية الاسلامية قراراً بمنع الكتاب إلا بعد أن منعته الهند الهندوسية بأكثر من شهرين. فلماذا إذاً انتظر نواز شريف والقادة الاسلاميون حتى ١٢/١١ فبراير ١٩٨٩، بعد صدور الكتاب بخمسة أشهر لتسيير المظاهرات؟ الإجابة هي في احراج وتوتر القوى التي تدفع لها بالبترودولارات في المفاوضات على مجلس شورى المجاهدين الأفغان في باكستان. . .»[٤٩].

الواقعة الرابعة: تحريض سعودي في برادفورد

تشير الدلائل كلها على أن الأجهزة العربية السعودية هي التي أخذت زمام المبادرة في التحريض على رواية سلمان رشدي في أوساط الجاليات الاسلامية في بريطانيا عموماً وفي بلدة برادفورد تحديداً. لم تكن عملية التحريض هذه في البداية إلا أداة من أدوات ادارة الصراع الناشب بين آية الله الخميني وخادم الحرمين من أجل الهيمنة على



الجاليات الاسلامية الموجودة خارج الحدود وعبر البحار والسيطرة على تنظيماتها ومؤسساتها ومقدراتها وما شابه ذلك. لكن حين أخذت حركة الاعتراض تخرج عن هيمنة الأجهزة المعنية وتفلت من يد القادة الاسلاميين المحليين مهددة بأزمة مع الحكومات الغربية تراجعت العربية السعودية بسرعة عن موقفها الأول مما ساعد إيران على ركوب الموجة بسرعة والمزاودة بالمطلق على الخصم السعودي وعلى الأصعدة كلها بما في ذلك اغتيال إمام جامع ومساعده في بلجيكا من المحسوبين على العربية السعودية بسبب محاولتها الخجولة التخفيف من حدة الخط المزاود الذي اعتمدته القيادة الايرانية الاسلامية بالنسبة لقضية رشدي. نشرت الصحيفة السعودية الرئيسية في أوروبا افتتاحية عبرت فيها جيداً عن التبدل الذي طرأ على الخط الاسلامي السياسي السعودي مفوضة أمر رشدي وأمر روايته اليه تعالى والى مزبلة التاريخ المعروفة مفضلة الانتقال الى التركيز على شكاوى مسلمي بريطانيا ومطالبهم داعية الى العمل على اقناع الغرب (هذا الغرب الذي يفترض انه تبنى رشدي ودافع عنه) بحسن نوايا الاسلام نحوه:

«وإذا كانت الثورة جامحة، واتخذها البعض ستاراً، على طريقة كلمة حق أريد بها باطل، فإن المهم ليس الكاتب أو الكتاب، اللذان سيذهبان معاً الى مزابل التاريخ كما ذهب قبلهما كتب وكتّاب، حاولوا الاساءة الى الاسلام، والنيل منه، فانتهوا كما انتهى غيرهم، واستمر الاسلام مضيئاً خالداً، لماعاً، قادراً على الاشعاع، والتمدد، والتفوق... الكتاب سيذهب الى قدره، وكذلك الكاتب وهو قدر سيحاسبه عليه الله وسيحاسبه التاريخ، كما حوسب من القوى المؤمنة، وسيضعه في موقعه، الذي وضع فيه أكثر من قلم أو كاتب، حاول أن يهدم، فحقت عليه اللعنة والاهانة، والخسارة والعذاب في الدنيا والآخرة. لكن تبقى مشكلة المسلم مع الغرب سواء كان هذا المسلم مقيماً، أو متعاملاً معه. فالاهانة للاسلام ليست هي في كتاب سيلتهمه النسيان، بل في مجتمع لم يعط الاسلام حقه، كدين معترف به رسمياً، ولا يزال لا يعطي للمؤمنين به من الحقوق ما يعادل ما يفرضه عليهم من واجبات. فالمسلمون في بريطانيا لم يثوروا ضد الكتاب فقط بل ثاروا تعبيراً عن غضبهم على الاضطهاد الذي يلاقونه من المجتمع الغربي، ذلك المجتمع الذي لا يزال لا يعترف بمدارسهم، ولا يساعدها مثلما يفعل مع بقية المدارس التابعة للأديان الأخرى. وان غضب المسلمين فهم يغضبون ضد الاهتمام الذي تلقاه الأقليات الأخرى، وتتمتع به رغم انها أقل من المسلمين عدداً وعدة، ويبرز هذا الاهتمام في منحها المعونات والمساعدات، وسرعة وصول ممثليها الى مراكز صناعة القرار في بريطانيا. والمسلمون على حق حين يطالبون الغرب بأن يعترف بهم، وينظر الى حقيقة دينهم، الذي هو ضد الارهاب، وضد القتل، وضد سفك الدماء، وهو دائماً وأبداً مع الحق، والعدل، ومع الكلمة الطيبة الهادئة «ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة، وجادلهم بالتي هي أحسن»، «ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن، فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم، صدق الله العظيم»[50].

كذلك يجد القارىء في كتاب «الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» دراسة جيدة لتأثير الصراع الناشب بين الخميني والملك فهد على احداث برادفورد ولدوره في تأزيم مسألة الكتاب وتحويلها الى قضية كبرى لا علاقة لها إلا سطحياً بالرواية ومؤلفها. وفيما يلي بعض الملاحظات الهامة التي دونها الكتاب والاستنتاجات التي توصل اليها مؤلفه:

«وتحول مسلمو بريطانيا الى غنيمة تتصارع القوى الاسلامية الدولية على الفوز بها وراحت هذه القوى تحارب بعضها البعض بكل الوسائل على أرض بريطانيا. البعض يوظف البترودولارات والآخر يوظف الأكثرية العددية بحكم انتمائها الى البلد الأم، والثالثة تمثل الارهاب والرابعة تبيع صكوك الغفران الروحية وتطرح الشعارات الأيديولوجية التي تجد آذاناً صاغية بين المعدمين الذين فقدوا كل أمل في رفع مستواهم المادي. وأدى تدفق البترودولارات على مسلمي بريطانيا الى انقسامهم بين الطوائف المختلفة بدلاً من انصهارهم في بوتقة اسلامية واحدة، تعمل من أجل مصالحهم، وهو ما زاد من تفاقم أزمة الهوية خاصة بين الجيل الجديد. كما أن الجيل الأقدم صار مشتتاً بين انتماء مشوه للمجتمع البريطاني، وانتماء زائف لقوى أجنبية تتاجر بالشعارات الاسلامية لتحقيق أهدافها السياسية والتي لا تعني مسلمي بريطانيا في شيء. بل ان المؤسسات التي تسمي نفسها بالمعاهد الاسلامية ومراكز الدراسات الاسلامية والعربية التي تتلقى الدعم من الخارج، لم تقدم حتى الآن دراسة مفصلة موضحة حول مسلمي بريطانيا وخصائصهم. فكل منها معني فقط بتجنيد أكبر عدد من المسلمين لحساب القوة التي تدفع ميزانيته... وإذا نظر المرء مثلاً الى دليل التليفون في الأماكن التي يكثر بها المسلمون لاكتشف عدداً هائلاً - بالنسبة لعدد السكان - من المنظمات والمؤسسات الاسلامية التي يفترض انها تمثل المسلمين. والحقيقة ان معظم هذه المؤسسات ما هي إلا أسماء وهمية ولافتات فقط كقناة لتصريف البترودولارات القادمة من طرابلس أو الرياض أو طهران الى عدد محدد من أئمة المساجد الذين يقومون بغسل أمخاخ مسلمي بريطانيا لصالح السادة الذين يدفعون»[51].

الجيتو بأي ثمن

أضف الى ذلك ظاهرة الالتقاء الحاصل بين التيارات اليمينية المتطرفة داخل حزب المحافظين البريطاني وبعض قيادات الجاليات الاسلامية إذ يبدو أن للطرفين مصلحةً قوية في الحفاظ على حياة «الجيتو» التي تعيشها تلك الجاليات وفي تعزيزها مادياً وتقويتها نفسياً باتجاه تثبيت نظام «أبارتايد» حقيقي دون أن تكون له أية صفة رسمية أو قانونية[52]. لهذا السبب لفتت نظر المراقبين حادثة من النوع التالي:

«قبل زوبعة حرق الكتاب بأسبوع واحد، نشرت صحيفة «الديلي ميل» سلسلة من المقالات حول مسلمي بريطانيا، بدت ايجابيتها تدعو للتساؤل لأن الصحيفة تمثل وجهة النظر المحافظة وهي وجهة نظر غالباً ما تعادي المهاجرين والملونين. وصفتهم الصحيفة بأنهم «التقليديون المحافظون في العصر الجديد... مخلصون، جادون في عملهم، منضبطون... ان لديهم الخصوصيات والفضائل التي جعلت منا (أي بريطانيا) دولة عظمى، أي كل الخصائص التي تشترطها رئيسة الوزراء البريطانية في المواطن الصالح في عصر «ثورتها» الجديدة. ورغم أن الصحيفة كانت تشير ولا شك إلى «عيّنة» بسيطة من المسلمين، وتعمدت تجاهل أي ذكر أو إشارة للغالبية العظمى من المسلمين الذين تزايد صدامهم مع المسؤولين حول مطالب اجتماعية ملحة، فان الانطباع العام لدى القارىء كان ولا شك ايجابياً»[53].

وفيما يلي وصف مختصر يعطي القارىء فكرة سريعة عن «جيتو» برادفورد الاسلامي (وأشباهه) الذي تتحالف القيادات المتطرفة في يمينيتها لدى الطرفين من أجل تثبيت انغلاقه على نفسه واستمراره على ما هو عليه من بؤس وجهل:

«المثال هو مسلمو برادفورد الذين يعيشون بعقلية الجيتو، في عالم منغلق وغائب تماماً. فهم ليسوا في بريطانيا واقعاً وان كانوا في إحدى مدنها جغرافياً. وهم ليسوا في دولة اسلامية، وانما في عالم معزول. اتصالهم المباشر بالوطن الأم (وغالباً من شبه القارة الهندية) مقطوع أو شبه مقطوع. لا يقرأون الصحف الانكليزية، ومرتبطون عاطفياً بجذورهم عن طريق أفلام الفيديو الهابطة المستوى. أما مصدر إلهامهم فهم أئمة المساجد، الواقعون تحت تأثير عناصر معينة تعمل لحساب القوى والدول الأجنبية التي تتنافس على قلوب المسلمين حول العالم. فدول مثل المملكة العربية السعودية وليبيا وإيران وباكستان وتركيا والهند تنفق بسخاء على مؤسسات اسلامية تابعة لها في بريطانيا. ومن غير المنطقي أن نتوقع من هذه المؤسسات أن تفصل في أمور

اللجنة الوزارية العليا في إيران الاسلامية منحت روايته «العار» أعلى جائزة

الاسلام أو تفسر أحكامه بشكل يخالف منظور ومصالح القوى التي تدفع أجرها»[54].

تصريحات جوفاء

في الواقع يعرف دارسو أحوال الجاليات الاسلامية في الغرب والمطلعون جيداً على شؤونها وشجونها ومشكلاتها أن هذا النوع من القادة كثيراً ما يلجأ الى التصريحات النارية، المنافقة والفارغة في وقت واحد، بغرض استفزاز المجتمع المحيط «بالجيتوات» الاسلامية عمداً مما يعمل على تعزيز سيطرة هؤلاء القادة على أهل الجيتو وتعميق عزلتهم وغربتهم مما يعمل بدوره على تقوية هذا الصنف من الأبارتايد الطوعي والسهل وغير الرسمي الذي تعمل السلطات الحاكمة بدورها أيضاً على تثبيت دعائمه بالتعاون الضمني والمفتوح مع القادة الاسلاميين المحليين وبالتفاهم المصلحي الموضوعي والذاتي معهم. اشتهر بهذا النوع من التصريحات التهديدية التهويلية الجوفاء في بريطانيا كليم صدقي رئيس المؤسسة الاسلامية (تمويل ايراني) وشابير أختار - مجلس المساجد في برادفورد (تمويل سعودي) - الذي أعلن ما ترجمته التالي:

«على المسلمين الذين يجدون أن الحياة في المملكة المتحدة لا تطاق بسبب تلوثها بفيروس سلمان رشدي أن يفكروا جدياً ببدائل اسلامية مثل الهجرة الى دار الاسلام أو إعلان الجهاد على دار الحرب (حيث يعيشون)... ولما كان الله معنا فإننا لا نشكل مجرد أقلية أبداً بخاصة أن انكلترا - مثلها مثل أي شيء آخر - هي ملك لله. أما في ما يتعلق بالهجرة فعلى غير المسلمين أن يتذكروا جيداً أنه في آخر مرة كانت هناك هجرة فإن مشروعاً اسلامياً إيمانياً سلطوياً موحداً يوحد بين الايمان والقوة انتشر بسرعة خارقة على شكل أكثر الفتوحات ديمومة وسرعة في التاريخ العسكري المدون»[55].

أما رئيس مؤسسة الثقافة الاسلامية في باريس (تمويل إيراني) فقد صرح بما يلي:

«استناداً الى الأهمية التي يتمتع بها السكان العرب الآن في فرنسا والى نفوذ الاسلام في البلاد بامكاننا القول ان فرنسا غدت الآن جزءاً من الأمة الاسلامية وخلال سنوات قليلة ستصبح باريس عاصمة الاسلام تماماً كما كانتها بغداد والقاهرة في أزمنة أخرى».

وفي تورنتو، كندا، أعلن زميل لهم:

«نريد فرض الشريعة الاسلامية ولا تهمنا شرائع العالم الأخرى»[56].

مع ذلك، وعلى الرغم من التحالفات المذكورة، فان أجواء الجاليات الاسلامية في الغرب ليست كلها تعصباً وانغلاقاً وخضوعاً لعقلية «الجيتو» وذهنية المنتفعين من استمراره. على سبيل المثال أعطى استفتاء للرأي العام المسلم في فرنسا بخصوص قضية سلمان رشدي النتائج التالية: وافق ٩٪ فقط على فتوى الخميني بقتل الكاتب. اكتفى ٤٧٪ بمجرد منع الكتاب. قبل ٢٥٪ بحق رشدي في نشر رواياته وآرائه مهما كانت. أعلن ١٩٪ بأنه ليس لديهم أي رأي خاص في قضية رشدي[57].

نظرة رشدي إلى الجاليات

اتهم رشدي بالتحامل الشديد في روايته على جاليات المهاجرين الآسيويين (الهند، باكستان، بانغلادش) في بريطانيا عموماً وفي لندن تحديداً بتقديم صورة هزلية وقبيحة عنهم وعن حياتهم وسلوكهم وعاداتهم الخ. إلّا أن التدقيق في «الآيات الشيطانية» يبين أن المسألة ليست بهذه البساطة وأن رشدي الأديب الملتزم ليس بهذه السذاجة.

أولاً، تطرح الرواية، على طريقتها الخاصة طبعاً، المسائل الجوهرية والأسئلة المصيرية الكبيرة حول كل ما يتعلق بوضع الجاليات المذكورة ومستقبلها وعلاقاتها فيما بينها وبالمجتمع المحيط. على سبيل المثال، ما هو مستقبل الجيتو الآسيوي؟ أو هل له مستقبل؟ ألا يضع الانغلاق الديني التزمتي، الذي يزداد اشتداداً وعنفاً، الجيتوات الاسلامية في طريق مسدودة تماماً إن لم يكن على طريق تدمير الذات والحكم عليها بالتخلف الأبدي؟ ما هي طبيعة العلاقات بين الآباء والأبناء والأحفاد داخل الجيتو وخارجه؟ كيف تتعامل الأقليات الملونة مع بعضها البعض؟ لماذا العنصرية والفوقية والتعالي بين ضحايا العنصرية أنفسهم وفيما بينهم؟ لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن لدى رشدي الأجوبة الجاهزة أو أن روايته مكرسة لتقديم الحلول والوصفات والنصائح أو ما شابهها. المهم هنا هو أن القارىء الجاد لروايته لا يمكن أن يخرج منها إلا بحساسية أرقى في اقترابه من هذه المسائل كلها وبمنظور أكثر تعقيداً ورهافة في رؤية تفاصيلها ودقائقها وبفهم أعمق لطبيعة المعضلة وخصائصها وحركيتها.

ثانياً، يتناول هجاء رشدي الساخر شريحة اجتماعية - طبقية محددة ونماذج حقيرة معينة في أوساط هذه الجاليات وليس الجاليات كلها دون تمييز أو تدقيق. بعبارة أخرى يوجه رشدي سهامه النقدية الساخرة الى البورجوازية الآسيوية الاسلامية الصغيرة في برادفورد ولندن بسبب تكالبها على جمع المال مهما كان الثمن وعلى التسلق الاجتماعي مهما كان عدد الضحايا تحت الأقدام. يعرض علينا رشدي المأساة المضحكة المبكية (وشر البلية ما يضحك) لهذه الشريحة التي لا هم لها إلّا استغلال الأضعف منها من المهاجرين والملونين لأنها خاضعة هي بدورها الى استغلال بشع من جانب من هم أقوى منها؛ ولا شاغل لها إلّا الحفاظ على واجهة شخصيتها وصورتها الخارجية لأنها فقدت كل تماسك داخلي وكل قوة ذاتية حقيقية؛ ولا مكانة لها إلّا عبر ممارسة الاهانة العنصرية على الأفقر منها لأنها تعاني من المهانة العنصرية لمن هم أغنى منها؛ ولا حلم عندها إلّا الصعود المالي والتسلق الاجتماعي لأنها تصطدم دوماً بالحواجز الطبقية المتينة والعوائق الاجتماعية المنيعة للمجتمع الانكليزي المحيط. يستحضر رشدي هنا صورة «جمعة»، خادم روبنسون كروزو الأسود بعد استعمار الأخير الجزيرة المهجورة وتعميرها، في إدانة مزدوجة لهذه الشريحة الاجتماعية ولأسيادها. ينعت رشدي لندن والحال التي آلت اليها بـ:

«مدينة روبنسون كروزو المعزولة على جزيرة ماضيها وهي تحاول الحفاظ على المظاهر بالاعتماد على طبقة جمعة السفلى من البشر»[58].

أي يتركز هجوم رشدي تحديداً على شر «الحلفاء» الاسيويين في عملية استغلال طبقة «جمعة السفلى» في المجتمع الانكليزي وليس على الطبقة نفسها. هذا واضح من تهكمه على الشكوى المريرة والدائمة لأهل الشريحة الحليفة من المجتمع الانكليزي الأبيض لأنه لا يتورع عن اقحامهم في خانة واحدة مع الأجناس المنحطة الأخرى مثل الزنوج والسود والأفارقة واليهود وأشباههم! في المقابل تعمل رواية رشدي أيضاً على تبديد مجموعة الأوهام التي ينسجها الملونون والمضطهدون عن أنفسهم في هذا الجو المعادي، وتعرية الصور الزائفة التي يرسمونها عن ضعفهم ومحيطهم الأكبر في محاولات عقيمة وعبثية

«آيات شيطانية» تعري الصور الزائفة التي يرسمها الملونون عن أنفسهم



منهم للرد على الصور التي يرسمها المجتمع العنصري الأبيض لهم وعنهم. بعبارة أخرى إن الرد الجدي والمجدي على العنصرية في المدى البعيد ليس، بالتأكيد، الانغماس في عنصرية معكوسة تعيد انتاج أوهام العنصرية الأولى وشرورها. أي يجب ألا تتحوَّل حقيقة المضطهَد، عند رشدي، الى اضطهاد للحقيقة.

وثالثاً، هذه عينة من النماذج الحقيرة التي يتناولها رشدي بالهجاء والتقريع والسخرية في «الآيات الشيطانية»:

المحامي حنيف جونسون:

«المتمكِّن تماماً من الألسن المهمة جميعاً: اللسان العلم اجتماعي والاشتراكي والراديكالي ـ الأسود والـ ضد ـ ضد ـ ضد ـ عنصري والديماغوجي والخطابي والوعظي، أي مفردات قاموس السلطة كلها»[٩].

جون مَسلمة: (مسيلمة الكذاب) الذي يتبجح قائلاً:

«بلكنته الأوكسفوردية المُدوزَنة جيداً: لقد أعطيت نفسي حقها ونجحت يا سيدي. في الواقع، نجحت نجاحاً استثنائياً بالنسبة لرجل أسمر مثلي. وبحركة صغيرة ولكن بليغة من يده السميكة أشار الى غلاء ملابسه الفاخرة: البذلة المفصلة حسب الطلب...، الساعة الذهبية مع حليتها وسلسلتها، الحذاء الايطالي، ربطة العنق الحريرية المشرئبة، الأزرار المرصعة لكُمَّيه الأبيضين المكويين بالنشاء. وفوق زي الميلورد الانكليزي هذا انتصب رأس ذو حجم مروع... الخ»[١٠].

بيلي بطوطة: البلاي بوي الباكستاني والنصاب:

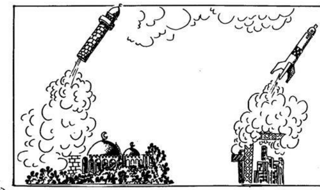
«المولع بالنساء البيضاوات من ذوات الأثداء المائلة والأرداف الممتلئة واللواتي كان يعاملهن معاملة سيئة... ويكافئهن بسخاء»[١١].

ويسكي سيزوديا:

المنتج السينمائي الهندي و: «أكثر الناس فصاحة لسان وزلاقة في الكار». وبعد انتقال ويسكي من «منازل المال الجاهز في بومباي»، الى شقق في لندن ونيويورك أخذ يحتفظ بـ«جوائز الأوسكار في مراحيضه» ويحمل في جزدانه «صورة لمنتج كونغ فوي في هونغ كونغ رام رام شو، بطله المفترض، والذي لم يكن قادراً تماماً على لفظ اسمه»[١٢].

خاتمة لم تنسجم مع البدايات

تبقى نقطة أخيرة بالنسبة لموقف السلطات الايرانية الاسلامية من رشدي وأدبه ورواياته الممنوعة قبل اقحام ذلك كله في الصراع المذكور بين آية الله العظمى وخادم الحرمين (بالاضافة، طبعاً، الى الصراع الداخلي الذي كان دائراً وقتها بين أجهزة السلطة نفسها كما بين القوى



السياسية المختلفة داخل المؤسسة الدينية الحاكمة والمجتمع الايراني عموماً). قامت الوزارة المختصة بشؤون النشر في طهران الاسلامية بترجمة روايتي «أطفال منتصف الليل» و«العار» الى الفارسية ووزعتهما على نطاق واسع. وكما في كثير من بلدان العالم الثالث الأخرى، لاقت الروايتان انتشاراً واسعاً في إيران واهتماماً كبيراً من جانب القراء والأدباء والنقاد المحليين (بمن فيهم الملاّوات طبعاً). في الواقع منحت اللجنة الوزارية العليا في البلاد أعلى جائزة (جائزة الدولة المرصودة لترجمات الأعمال الأجنبية الى الفارسي) الى رواية «العار». وفي شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٨ جرت مراجعة معقولة لرواية «الآيات الشيطانية» في الصحافة الايرانية كما نشرت صحيفة «كيهان» (وهي تعادل «الأهرام» هناك) في الشهر التالي مقالاً عن أدب رشدي امتدحت فيه روايتيه الأوليين ونقدت نقداً شديداً «الآيات الشيطانية» لكن دون أي تحريض أو تهويش أو استفزاز[١٣].

أتيت على ذكر هذه الوقائع لأنه فات النقاد في الغرب والشرق ان الموضوعات الدينية الاسلامية التي ثار السخط على رشدي بسبب تناوله الساخر لها في «الآيات الشيطانية» وردت الاشارات الكثيرة اليها كلها تقريباً في روايتيه الأوليين وبمقدار مساو تماماً من التهكم والسخرية والاستهزاء. وسأضرب ثلاثة أمثلة سريعة، فيما يلي، محيلاً القارىء الى النص الأصلي لـ«أطفال منتصف الليل» و«العار» لأن الترجمة العربية[١٤] بليدة جداً أسلوبياً ولا تحاول على الاطلاق التقاط لهجة التعريض والهجاء الساخر التي يتميز بها أدب رشدي بخاصة عند تعرضه للموضوعات الدينية (من اسلامية وهندوسية وبوذية ومسيحية الخ). في الواقع تحذف الترجمة ببساطة ودون أي إحراج العبارات «الحساسة» و«المزعجة» اسلامياً أو التي يمكن أن تثير المتاعب دينياً دون أن تنبه القارىء الى ذلك[١٥].

من أبرز الموضوعات التي أثارت الحنق والغضب على رشدي و«الآيات الشيطانية» تسميته إحدى شخصيات الرواية بـ«ماهوند» (وربما الأدق عربياً ماحوند) وهو اسم أوروبي قروسطي قدحي للنبي محمد، أضف الى ذلك الطريقة الفكاهية المستخفة (أو هكذا تبدو على السطح) التي تناولت بها الرواية علاقة الملاك جبريل بالنبي نفسه (مشكلة الوحي والنبوة الخ). الآن، يجد القارىء هذا كله على الصفحة ١٦٣ من النص الأصلي لرواية «أطفال منتصف الليل» متناولاً بالطريقة الساخرة ذاتها مع ذكر اسم ماحوند وعلاقته بالملاك جبريل الخ الخ. كذلك يجد القارىء في الرواية نفسها اشارات متميزة الى اللاّت والله (وعلاقة اسم اللات لغوياً واشتقاقياً باسم الله) والكعبة والحجر الأسود ومسألة جمع القرآن بعد وفاة النبي والمشكلات المعقدة والمتفجرة التي ترتبت عليها وما اليه من قضايا ومسائل تناولها رشدي فيما بعد مطولاً في «الآيات الشيطانية»[١٦]. مثال آخر نجده في رواية «العار» حيث يهجو رشدي هجاء ساخراً مرّاً جماعة تطبيق الشريعة الاسلامية ونفاقهم بسبب من اختزالهم الشريعة الى قانون العقوبات وتحويلها الى أداة قمع اضافية لا أكثر بيد الديكتاتوريات العسكرية الحاكمة في الباكستان[١٧]. بعبارة أخرى، لا جديد حقاً في «الآيات الشيطانية» سوى التوسيع والتطويل والتركيز مما يعني بدوره إما أن الملاّوات في إيران لم يقرأوا جيداً الأدب الذي امتدحوه ومنحوه الجائزة وحكموا على مبدعه بالاعدام أو ان المترجمين الذين احتفى بهم الملاّوات أنفسهم قدموا الى قرّائهم ترجمات معقمة ومزورة جيداً!

المشكلة الرابعة:
التراث في دائرة المحرم

تكمن المشكلة الرابعة في أن أحداً من النقاد العرب لم يحترم عقل قرائه بإعطائهم فكرة أولية عما يفعله رشدي في «الآيات الشيطانية» قبل أن ينهال على الرواية ومؤلفها بالشتم والقدح والذم والاتهام مما يعني سلب القارىء حقه البدائي في أن يكوّن حُكماً أولياً بنفسه ولنفسه حول مشروع رشدي الأدبي وحول ما ينسبه له نقادنا من ذنوب لا تغتفر وجرائم تستحق الاعدام[٦٨]. أي نصّب هؤلاء النقاد أنفسهم أوصياء على القارىء دون أن يقرأوا! لنبدأ بالآيات الشيطانية نفسها أو ما يسمى عادة في المناقشات التراثية ـ الدينية «بحديث أو رواية الغرانيق» لأنه ما من ناقد من نقاد رشدي إلاّ ونعته بأبشع النعوت بسببها وبسبب استخدامه لها في متن روايته وفي عنوانها. واحتراماً مني لعقل القارىء أقدم له، أولاً، نص حديث الغرانيق الأساسي وبكامله كما ورد في تاريخ الطبري ليكون على بينة ـ على أقل تعديل ـ من المسألة التي تناقش بهذه الحدة وتوزع بسببها الاتهامات المميتة:

«فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصاً على صلاح قومه، محباً مقاربتهم بما وجد اليه السبيل، قد ذكر أنه تمنّى السبيل الى مقاربتهم، فكان من أمره في ذلك ما حدّثنا ابن حميد، قال: حدّثنا سلمة، قال: حدّثني محمد بن اسحاق... قال: لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولّيَ قومه عنه، وشقّ عليه ما يرى من مباعدتهم ما جاءهم به من الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب بينه وبين قومه، وكان يسرّه مع حبّه قومه، وحرصه عليهم أن يلين له بعض ما قد غلظ عليه من أمرهم؛ حتى حدّث بذلك نفسه، وتمنّاه وأحبّه، فأنزل الله عزّ وجلّ: «والنجم إذا هوى. ما ضل صاحبكم وما غوى. وما ينطق عن الهوى»، فلما انتهى الى قوله: «أفرأيتهم اللاّت والعزّى. ومناة الثالثة الأخرى» ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه، ويتمنى أن يأتي به قومه: (تلك الغرانيق العلا، وان شفاعتهن لترتجى)؛ فلما سمعت ذلك قريش فرحوا، وسرّهم وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له ـ والمؤمنون مصدّقون نبيّهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زلل ـ فلما انتهى الى السجدة منها وختم السورة سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيّهم، تصديقاً لما جاء به، واتباعاً لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين من قريش وغيرهم، لما سمعوا من ذكر آلهتهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلاّ سجد، إلاّ الوليد بن المغيرة، فانه كان شيخاً كبيراً، فلم يستطع السجود، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها، ثم تفرّق الناس من المسجد، وخرجت قريش، وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم، يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، قد زعم فيما يتلو: (انها الغرانيق العلا، وان شفاعتهن ترتضى) وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل: أسلمت قريش، فنهض منهم رجال، وتخلّف آخرون، وأتى جبريل رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد، ماذا صنعت! لقد تلوت على الناس ما لم آتك به عن الله عزّ وجلّ، وقلت ما لم يقل لك! فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك حزناً شديداً، وخاف من الله خوفاً كثيراً، فأنزل الله عزّ وجلّ ـ وكان به رحيماً ـ يعزّيه ويخفّض عليه الأمر، ويخبره أنه لم يك قبله نبيّ ولا رسول تمنّى كما تمنّى، ولا أحبّ كما أحبّ الا والشيطان قد ألقى في أمنيّته، كما ألقى على لسانه صلى الله عليه وسلم، فنسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته؛ أي فانما أنت كبعض الأنبياء والرّسل، فأنزل الله عزّ وجلّ: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم الله آياته والله عليم حكيم»، فأذهب الله عزّ وجلّ عن نبيه الحزن، وآمنه من الذي كان يخاف، ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه من ذكر آلهتهم: (انها الغرانيق العلا وانّ شفاعتهن ترتضى)، بقول الله عزّ وجلّ حين ذكر اللاّت والعزّى ومناة الثالثة الأخرى: «ألكم الذكر وله الأنثى. تلك إذاً قسمة ضيزى» أي عوجاء، «إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم» ـ الى قوله ـ «لمن يشاء ويرضى»، أي فكيف تنفع شفاعة آلهتكم عنده!

فلما جاء من الله ما نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيّه، قالت قريش: ندم محمد على ما ذكر من منزلة آلهتكم عند الله، فغيّر ذلك وجاء بغيره؛ وكان ذانك الحرفان اللّذان ألقى الشيطان على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شرّاً الى ما كانوا عليه، وشدّة على من أسلم واتّبع رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم، وأقبل أولئك النّفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الذين خرجوا من أرض الحبشة لما بلغهم من اسلام أهل مكة حين سجدوا مَع رسول الله صلى الله عليه وسلم؛ حتى إذا دنوا من مكة، بلغهم أنّ الذي كانوا تحدثوا به من اسلام أهل مكة كان باطلاً، فلم يدخل منهم أحد إلا بجوار، أو مستخفياً...»[٦٩].

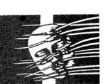
حوّل رشدي رواية الطبري إلى أدب روائي رفيع

ويفصل الطبري حادثة تأنيب جبريل النبي على ما فعله وقاله وتصحيحه له على النحو التالي:

«فلما أمسى (أي النبي محمد) أتاه جبرئيل عليه السلام، فعرض عليه السورة، فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه، قال: ما جئتك بهاتين! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: افتريت على الله، وقلت على الله ما لم يقل، فأوحى الله اليه: «وإن كادوا ليفتنونك عن الذي أوحينا اليك لتفتري علينا غيره» الى قوله: «ثم لا تجد لك علينا نصيرا»؛ فما زال مغموماً مهموماً، حتى نزلت: «وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي» الى قوله: «والله عليم حكيم». قال: فسمع من كان بأرض الحبشة من المهاجرين انّ أهل مكة قد أسلموا كلهم، فرجعوا الى عشائرهم، وقالوا: هم أحبّ الينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان...»[٧٠].

الطبري أولى بالاتهام

بعد التمعن برواية الطبري أدعو القارىء الى مراجعة الصفحات ١٠٤ ـ ١٢٦ من رواية رشدي (بالانكليزية) أو الصفحات ١٧٥ ـ ٢٠٥ من كتاب «الآيات الشيطانية بين القلم والسيف» بالعربية



(حيث يجد تلخيصاً وافياً لرواية رشدي مع ترجمة لفقرات مطولة من المقاطع المعنية) ويحكم بعدها بنفسه على صدق الأطروحة التالية ودقتها: رفع رشدي رواية الطبري على علاّتها وبتفاصيلها، وحوّلها الى أدب روائي رفيع باعادة صياغتها صياغة درامية تشخيصية حوارية قوية ومؤثرة. لم يفعل رشدي أكثر من ذلك أبداً. واضح أن قصة الطبري مليئة بالعناصر الدرامية الخام مثل: صراع النبي مع نفسه بالنسبة لولائه الأولي لأهله وعشيرته ومدينته من ناحية ولمتطلبات دعوته الكبرى التي كانت تصطدم اصطداماً مباشراً وعنيفاً بالولاء الأول، من ناحية ثانية. تدخّل الشيطان في هذا الصراع الداخلي لترجيح الولاء الأول على الدعوة ومتطلباتها. تدخّل جبريل لاعادة التوازن بالغاء ما حققه الشيطان ثم ترجيحه الدعوة على الولاء العشائري الأصلي. أهمية المكسب الكبير الذي ربحته الدعوة الجديدة، دون صراع أو إراقة دماء، بانضمام قريش كلها الى الاسلام نتيجة النطق بالآيتين المذكورتين، أي تحقق الهدف المباشر الذي كان يجاهد النبي من أجله ويعمل. خطورة النتائج المترتبة على سحب الآيتين من التداول والغائها بالنسبة للمسلمين وبالنسبة لصراعهم مع خصومهم (الاضطرار الى الهجرة من مكة الى المدينة). شك جبريل بأن خطأ ما قد وقع في آيات التنزيل وطلبه الى النبي إعادة تسميع السورة بأكملها عليه ليتأكد من سلامة ما نطق به من وحي. توبيخ جبريل للنبي على ما صدر عنه مضافاً اليه تعديل التنزيل وتصحيحه. طرح السؤال عمّا إذا كان ذلك كله قد تم بإرادة الله وعلمه أم لا؟ فإذا كان الجواب بالايجاب ما الحكمة في ذلك؟ وإذا كان بالنفي فهل هذا ممكن وجائز؟ الى آخره الى آخره.

تنطوي سورة النجم كذلك ـ وهي محور رواية الطبري ـ على لحظة درامية خاصة تتلخص في النزاع العنيف الذي كان يتفاعل في أعماق النبي نتيجة شكوكه المتكررة في أن يكون الوحي الذي يتراءى له ليس أكثر من خيالات وأوهام وتصورات نابعة من صميم نفسه (أي من عقله الباطن ولا وعيه، مثلاً، كما نقول بلغتنا العلمية الحديثة). من هنا تأكيد السورة أن النبي «ما ينطق عن الهوى» وتصويرها الشهير والرائع لجبريل كواقعة حقيقية على النحو التالي: «وهو بالأفق الأعلى»، «ثم دنا فتدلى»، «فكان قاب قوسين أو أدنى»، «فأوحى الى عبده ما أوحى». ويعيد رشدي صياغة هذه اللحظة الدرامية داخلياً على شكل صراع روحي عنيف يستولي على النبي ويعذبه وجودياً ويؤرقه نفسياً ويمتحن طاقاته كلها انسانياً، بخاصة أن احتمال تدخل الشيطان في العملية كلها يبقى قائماً ووارداً على الدوام وهذا هو موضوع رواية الطبري[٧١]. أما خارجياً فتأخذ اللحظة ذاتها، في رواية رشدي، شكل جولة مصارعة رمزية، تستمر أسابيع، بين النبي وجبريل ينتصر فيها الأخير مجيباً على أسئلة نابعة من أعماق محمد ذاته وهي أسئلة كان قد طرحها على جبريل وعلى نفسه أيضاً. هنا تضيع الفواصل والحدود بين النفس والآخر، بين الداخل والخارج، بين العمق والسطح وبين الملاك والشيطان على اعتبار أن الأخير أوحى (أو وسوس) هو الآخر الى محمد بالآيتين المعنيتين (وفقاً لما جاء عند الطبري). لهذا تبدو اجابات جبريل في رواية رشدي وكأنها صوت النبي محمد الآخر وهو يحاور نفسه ويحاور ملاكه في اللحظة ذاتها[٧٢]. بعبارة أخرى يصور رشدي الوحي في هذه الحادثة وكأنه قوة داخلية عميقة لا تقاوَم تغلب النبي على نفسه وأمره وتخرج منه وتبتعد عنه، دون أن تفقد سيطرتها عليه، لتتموضع وتنقلب عليه على صورة شيء ما «ذو مرّة فاستوى»، «وهو بالأفق الأعلى»، «ثم دنا فتدلى»، «فكان قاب قوسين أو أدنى». أضف الى ذلك أن رشدي لا يعمل في الفراغ حين يلجأ الى رمز المصارعة للتعبير عن تصوراته والايحاء بمعانيه تفيد المصارعة في هذا السياق، أولاً، التسامي معنوياً بالانتصار بحيث لا يعود ينطوي على أذى للخصم أو ضرر به. لذا يمكن للصراع أن يكون وجودياً بمعنى ما (كما هو في رواية رشدي) دون أن يكون صراعاً على الوجود. وثانياً، بأن الذي يجمع بين الطرفين المتصارعين يبقى أهم وأقوى وأعمق من التعارض والخصام بينهما. لهذا تنتهي حفلة المصارعة دوماً بالتصالح بين الخصمين بعد امتحان كل واحد منهما للآخر وتقديره لمعدنه وجوهره. لهذا نجد مشاهد المصارعة (بهذا المعنى وغيره) منقوشة على جدران أقدم القبور الفرعونية في مصر وواردة في أساطير العالم القديم وكتبه المقدسة وملاحمه بما فيها ملاحم الهند السنسكريتية الكلاسيكية (ولا ننسَ أن سلمان رشدي هندي) وملحمة «جلجامش» حيث انتهت المصارعة بين جلجامش نفسه وأنكيدو بانعقاد أواصر صداقة أبدية بينهما، والتوراة حيث تصارع يعقوب في «سفر التكوين» مع الله حتى طلوع الفجر، و«الالياذة» حيث المشهد الشهير لحفلة المصارعة الهائلة بين البطلين عوليس وأجاكس. كما نبهني الصديق ممدوح عدوان الى أهمية الدور الرمزي الذي تقوم به المصارعة في أدب الروائي اليوناني الكبير نيكوس كازانتساكيس بخاصة في عمليات إعادة صياغة المادة التراثية المتوفرة روائياً واستخدام مغازيها ومعانيها ورموزها أدبياً. يعيد كازانتساكيس الصياغة، على حد تعبير ممدوح، «برفع كلفة يونانية عريقة مع الله والملائكة والأنبياء». مثلاً:

«أما تزال تتصارع مع الشيطان يا أب مكاريوس؟»

«ليس بعد يا بني. لقد شخت الآن. وهو الآخر قد شاخ معي. لم تعد لديه القوة. اني أتصارع مع الله».

«مع الله! هتفت مندهشاً: (وهل تأمل أن تنتصر؟)».

«إنني آمل أن أهزَم يا بني. ما تزال عظامي معي وهي التي تستمر في المقاومة»[٧٣].

وبالفعل فقد هُزم ماحوند في مصارعته مع الملاك في «الآيات الشيطانية». على الرغم من أن رشدي لم يخترع شيئاً من عنده أو يختلق أية «وقائع» من خياله بالنسبة الى حديث الغرانيق فقد اتهمه النقاد العرب بالكذب والتشويه والتحريف والتزييف والدس وما اليه في حين كان الأجدر بهم توجيه هذه الشتائم والاتهامات كلها الى الطبري وبقية المؤرخين والرواة المسلمين (الزمخشري مثلاً) الذين أوردوا الحديث وحفظوه لنا وفصّلوا فيه. بعبارة أخرى يتعامل هؤلاء النقاد مع رشدي بفجاجة بدائية لا تصدق حين يحاكمونه محاكمة محقق النصوص وخبير المخطوطات وينتقدونه نقد المؤرخ الذي أخفق في التحقق من صدق الروايات التي يستخدمها ويندّدون به تنديد الفقيه الذي لم يمتحن سلامة العقائد التي يشرحها ويقدمها للناس، بدلاً من التعامل معه كأديب يستوحي قصص التراث ويستعمل الفولكلور ويستلهم الحكايات الشعبية لأغراضه الفنية والابداعية والأدبية. أوليس هذا ما فعله الأدب والأدباء دوماً منذ جلجامش وسفر أيوب وهوميروس وامرىء القيس الى توفيق الحكيم وسلمان رشدي مروراً «بألف ليلة وليلة»؟ معروف أن توفيق الحكيم، مثلاً، رفع موّالاً شعبياً مصرياً يقول:

> استعارت الرواية الكثير من لغة الأقليات السوداء في المجتمعات الغربية

يا طالع الشجرة هات لي معك بقرة
تحلب وتسقيني بالملعقة الصيني

إلى مصاف الأدب الرفيع في مسرحية «يا طالع الشجرة». أوليس من الخبل والغباء اتهام الحكيم بالتشويه والتزييف بالخروج على المنطق والعقل لأن الحقائق العلمية الثابتة تبين أن البقر لا ينبت على الأشجار ولأن التجربة التاريخية العتيدة تبرهن أن أحلام الفقراء لا يمكن أن ترقى الى مستوى الخزف الصيني الفاخر غالي الثمن وخفيف الحمل؟

لغز الاسم

أثار النقاد ضجة ما بعدها ضجة بسبب انتقاء رشدي اسم «ماهوند أو ماحوند» المسيحي القروسطي التحقيري لاطلاقه على شخصية النبي محمد في روايته. لو رجع النقاد الى صفحة ٩٣ من الرواية لوجدوا أن السبب في ذلك لا علاقة له بتخيلاتهم المريضة وأوهامهم السقيمة. كثيراً ما يحدث أن يطلق عدو قوي على عدوه الأضعف اسماً قدحياً أو يصفه بصفة تحقيرية خسيسة، كما انه كثيراً ما يحدث أن يتبنى الطرف الأضعف، في غمرة الصراع مع الأقوى، هذا الاسم أو هذا الوصف عامداً متعمداً على سبيل تأكيد الذات. أي بدلاً من أن يَحط الاسم أو الوصف التحقيري من قدر المسمّى يعمل المسمّى على رفع شأن الاسم (أو الوصف) وتحويله الى ميزة عالية وخصلة حميدة والى موقع قوة جديد. حين ينعت المستعمر الأوروبي الأبيض الانسان الافريقي الأسود بالسواد يرد الافريقي قائلاً متمرداً: «نعم أنا أسود وفخور بالسواد لأن السواد جميل ورائع الخ». وحين يستخدم المحتل الاسرائيلي عبارة «عربي» كمرادف لكل ما هو منحط وخسيس ومشوه يرد العربي قائلاً ثائراً: «سجل أنا عربي». بهذا المعنى وبهذه الروح تبنى النبي عامداً متعمداً في رواية رشدي اسم ماحوند الذي أطلقه عليه الأعداء فتحول الوصف بذلك الى شيء آخر تماماً، أي الى عكس ما كان مقصوداً به من اهانة وتحقير من جانب الخصوم والأعداء. بعبارة أخرى يلجأ الضعفاء والمضطهدون في صراعهم مع العدو الأقوى - قريش والمشركين في المقطع ذاته من الرواية - الى ما يسميه رشدي بفعل «قلب الاهانات الى مصادر قوة» و«التفاخر بالأسماء التي أطلقت عليهم تحقيراً»[٧٤]. في الواقع، تستعير رواية رشدي الكثير من لغة الأقليات السوداء في المجتمعات الغربية ومن لهجاتها وعباراتها لأنها (أي الأقليات) اتقنت أكثر من غيرها بكثير لعبة قلب الاهانات الموجهة اليها من المجتمع المحيط الى مصادر قوة واعتزاز وتأكيد للذات محولة ذلك كله الى فن شعبي قائم بذاته بطقوسه وتقاليده وأسراره وموسيقاه وأغانيه وأشعاره الخ. لذا حين يرتدي الشباب الأسود في لندن الأقنعة القبيحة أو المرعبة أو الفاحشة أو المشوهة أو الهازلة في رواية رشدي ندرك بسرعة انهم لا يرتدون الا مجموعة الصفات والخصائص التي ينسبها اليهم المجتمع الأبيض بحيث يقلبونها الى مصادر قوة تخيف مضطهديهم وترعبهم وتشوه حياتهم وتقبّحها. وحين يتحول صلاح الدين شامشا (وغيره من الملونين) الى وحش شيطاني بشع ومنفّر في «الآيات الشيطانية» ندرك بسرعة أن التحول لا يرمز الا الى النظرة العنصرية الحقيقية التي تنظر بها اليه (كنوع وليس كفرد فحسب) البيئة البيضاء المحيطة[٧٥].

على صعيد آخر توجد في التراث روايات تشير، على ما يبدو، الى أن محمداً لم يكن اسم النبي الأصلي أو الأول بل ظهر الاسم في سياق الاهانات التي كانت توجهها اليه قريش مسمية اياه «مذمماً». وهناك حديث رفعه البخاري الى أبي هريرة عن النبي مباشرة يقول:

«يا عباد الله انظروا كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم: يشتمون مذمماً ويلعنون مذمماً وأنا محمد»[٧٦].

أي سجل أنا محمد. وتذكر رواية أخرى أن عبدالله بن الزبير سمى محمداً ابن الحنفية «مذمماً» لرفض الأخير مبايعته سنة ٦٦ هـ[٧٧]. كذلك وردت الإشارة التالية في «السيرة الحلبية» إلى مسألة تسمية النبي:

«وفي الامتاع لما مات قُثَم بن عبدالمطلب قبل مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم بثلاث سنين وجد عليه وجداً شديداً فلما ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم سماه قُثَم حتى أخبرته أمه آمنة انها رأت في منامها ان تسميه محمداً فسماه محمداً...»[*].

وأميل الى الاعتقاد أن سلمان رشدي (المطلع اطلاعاً ممتازاً على مصادر التراث العربي - الاسلامي ومراجعه) اعتمد، لأغراضه الأدبية، بعض هذه الروايات التي تحكي اهانات قريش للنبي مستبدلاً «المذمم» بـ«ماحوند» بما يتناسب مع واقعنا الراهن حيث يشكل الغرب الطرف الأقوى (خصوصاً بالنسبة للعالم الاسلامي وعُقَده) الذي يطلق الأسماء التحقيرية والنعوت المهينة على الأطراف الأضعف منه. لهذا أشار رشدي صراحة في روايته الى كون «ماحوند» تكنية ألبسها الفرنج النبي تحقيراً منهم له وقبل ماحوند بها، في الرواية، على سبيل تأكيد الذات والتحدي ونزولاً عند استراتيجية الطرف الأضعف في قلب الاهانات الى مصادر قوة وتحويل الأسماء والنعوت التحقيرية الى ميزات وفضائل تقلع عين العدو والخصم[٧٨]. ولهذا الاستبدال الأدبي أساس ما أيضاً في بعض الروايات التراثية التي تلمّح إلى أن «محمداً» هو، في الواقع، تكنية مشتقة من الحمد كما في البيت التالي المنسوب الى علي بن أبي طالب:

وشق له من اسمه ليجله فذو العرش محمود وهذا محمد

أضف الى ذلك اشارة للشاعر حسان بن ثابت توحي أن الآخرين هم الذين ألبسوا النبي «اسماً مضى ما له مثل»[٧٩]. يبقى أن يستوعب نقاد رشدي الأشاوس معنى فعل قلب «الإهانات الى مصادر قوة» وأن يفهموا مغزى عملية «الاعتزاز والمفاخرة بالأسماء التي يطلقونها علينا تحقيراً». دون هذا الاستيعاب يضيع معنى تلك المشاهد الجميلة في «الآيات الشيطانية» التي يرتدي فيها المهاجرون السود في لندن الأقنعة البشعة وينزلون الى الشارع في أزياء التخفي المثيرة للرعب ويحتفلون علناً وعلى رؤوسهم أغطية ذات قرون ومعالم شيطانية أخرى. بعبارة ثانية نحن أمام مفاخرة السود رمزياً واعتزازهم معنوياً بكل ما ينعتهم به المجتمع العنصري المحيط من أوصاف وينسبه اليهم من خصائص.

سلمان الفارسي مثقف العالم الثالث!

صبّ بعض النقاد العرب جام غضبهم على رشدي بسبب شخصية سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية» واتهموه للمرة العاشرة بالتزوير والتحوير وما اليه. يقدم سلمان رشدي سلمان الفارسي في الرواية على أنه أحد كتبة الوحي الأذكياء الذين تطرق الشك الى عقولهم وقلوبهم بالنسبة الى المصدر الالهي لما كان يمليه عليهم ماحوند

في روايات التراث ما يشير إلى ان قرآن الثورة أكبر بحوالي الثلث من قرآن الدولة



من آيات. بدأ سلمان رحلة شكه حين لاحظ أن النبي (أو الوحي) لم يكن ينتبه أبداً الى الأخطاء التي كان يقع فيها سلمان نفسه أثناء تدوين التنزيل ولا يشير عليه بتصحيحها. وبعد فترة تجرأ سلمان الفارسي على تبديل الوحي عامداً متعمداً ولما قرأ على النبي ما كتبه من عنده وافق عليه الأخير فوراً وقبله كوحي منزل. عند هذا الحد اقتنع سلمان الفارسي بأنه لا وحي ولا من يحزنون وقرر الفرار قبل أن يفتضح سره. وعلى غير ما اعتاده الفكر الديني الوثوقي التقليدي السائد عندنا تتجه رحلة سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية» من اليقين والتسليم الى الشك وإعمال العقل النقدي في كل شيء بدلاً من العكس، أي بدلاً من أن تتجه نحو اليقين انطلاقاً من الشك. ترمز الرحلة هنا، طبعاً، الى رحلة سلمان رشدي نفسه ورحلة عدد هائل معه من مثقفي العالم الاسلامي والعالم الثالث عموماً. في الواقع، لا يرمز رشدي هنا الى أكثر مما رمز اليه موت جبلاوي (الذي جبل آدم من طين وسواه بشراً) في «أولاد حارتنا» ليضعنا مجدداً أمام مشكلة موت الله في العالمين الحديث والمعاصر.

الآن، قبل الشتم والقدح والذم لنحاول قليلاً التدقيق في ما فعله رشدي روائياً على صعيد رسم شخصية سلمان الفارسي هذه. قام سلمان رشدي في «الآيات الشيطانية» بدمج شخصيتين اسلاميتين بارزتين (كما وردت أخبارهما في الروايات التراثية) هما سلمان الفارسي وعبدالله بن سعد بن أبي سرح ليعطينا شخصية سلمان الفارسي الروائية. معروف أن الروايات التراثية عن سلمان الفارسي كثيرة جداً ومتناقضة ومتشعبة وهي، في معظمها، أقرب الى الأسطورة والخرافة منها الى أي شيء آخر وبخاصة في تراث الاسلام الشيعي والصوفي وتفرعاتهما. وإذا أحب القارىء الاطلاع بسرعة على هذا الجانب من المسألة باستطاعته الرجوع الى كتاب الدكتور عبدالرحمن بدوي «شخصيات قلقة في الاسلام»(٨٠) الذي يوفي الموضوع حقه. وتتلخص العناصر الأساسية التي استمدها رشدي من أسطورة سلمان الفارسي وفولكلوره بالتالي: أصله الفارسي، ثقافته الدنيوية العالية بالمقارنة مع ما كان سائداً في الجزيرة العربية، حنكته ومهارته المستمدتان من حضارات الشرق القديم، نصحه النبي بحفر الخندق في المعركة المشهورة، عودته الى موطنه الأصلي حيث مات ودفن في المدائن. أضف الى ذلك، أولاً، تأكيد بعض الروايات التراثية أن سلمان الفارسي شارك النبي في الوحي(٨١) (من هنا اشراكه في صنع الوحي وكتابته في رواية رشدي) وثانياً، الاعتقاد الذي كان سائداً في أوساط النقابات الحرفية في العالم الاسلامي من مصر الى الهند بأن سلمان الفارسي هو مؤسسها الأصلي وشفيعها وملاكها الحارس(٨٢) (بروميثيوس اسلامي ما). أما بالنسبة الى عبدالله بن سعد بن أبي سرح ففي ما يلي أبرز رواية تراثية عنه:

«وأما عبدالله بن سعد بن أبي سرح، فانه أسلم وكان يكتب بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فيملي عليه «الكافرين» فيجعلها «الظالمين»، ويملي عليه «عزيز حكيم» فيجعلها «عليم حكيم»، وأشباه هذا، فقال: أنا أقول كما يقول محمد وآتي بمثل ما يأتي به محمد. فأنزل الله فيه «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو قال أوحي اليّ ولم يوح اليه شيء ومن قال سأنزل مثل ما أنزل الله». وهرب الى مكة مرتداً. فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله. وكان أخا عثمان بن عفان من الرضاع. فطلب فيه أشدّ طلب حتى كفّ عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: أما كان فيكم من يقوم الى هذا الكلب قبل أن أؤمّنه فيقتله؟ فقال عمر ـ ويقال أبو اليسر ـ لو أومأت الينا، قتلناه. فقال: اني ما أقتل بإشارة، لأنّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين. وكان يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فيسلم عليه. وولاه عثمان مصر، فابتنى بها داراً، ثم تحوّل الى فلسطين فمات بها. وبعض الرواة يقول: مات بإفريقية. والأول أثبت»(٨٣).

في علوم وفقه الشيعة جزم بأن المصحف العثماني الذي وصلنا ليس هو المصحف الحقيقي

أرضية صلبة

يجب أن يكون واضحاً، الآن، أن رشدي لم يخترع جديداً أو يزوّر قديماً في رسمه لشخصية سلمان الفارسي في «الآيات الشيطانية»، بل اكتفى بالمزج التخييلي والتركيب الروائي واعادة الصياغة الدرامية لمادة روائية اسلامية خام وذلك وفقاً لما هو متعارف عليه في فنون الابداع الأدبي والانتاج الفني المعاصر عموماً. ويجب أن يكون واضحاً كذلك أن شكوك سلمان الفارسي بحقيقة الوحي وبالسلامة المطلقة للتنزيل وحفظه مستمدة كلها هي أيضاً من الروايات التراثية الاسلامية والمعروفة. بعبارة أخرى يقف رشدي الروائي على أرضية صلبة وقوية بالنسبة لهذه المسألة وفيما يلي بعض الأمثلة والنماذج:

(١) إشارة رشدي الى تشكيك عائشة بالوحي بعد زواج النبي من زوجة ابنه بالتبني (والتبني كان معمولاً به ومحترماً في المجتمع القبلي العربي حتى تلك اللحظة) زينب بنت جحش بقولها له: (أي عائشة للرسول) «ما أرى ربك إلاّ يسارع في هواك»(٨٤) تعليقاً منها على الآية القرآنية التي أجازت للنبي الزواج من زينب وفي وقت يفترض فيه بالنبي (أو الوحي) ألاّ «ينطق عن الهوى». ووردت الرواية ذاتها في طبقات ابن سعد على النحو التالي:

«... وهي التي وهبت نفسها للنبي صلى الله عليه وسلم وهي من الأزد فعرضت نفسها على النبي صلى الله عليه وسلم وكانت جميلة وقد أسنّت فقالت إنّي أهب نفسي لك وأتصدق بها عليك فقبلها النبي صلى الله عليه وسلم فقالت عائشة ما في امرأة حين تهب نفسها لرجل خير قالت أمّ شريك فأنا تلك فسمّاها الله مؤمنة فقال: (وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين) فلما نزلت هذه الآية قالت عائشة: ان الله ليسرع لك في هواك»(٨٥).

وفي صيغة أخرى:
«قالت عائشة ان الله يسارع لك فيما تريد»(٨٦).

ولا تفوت رشدي الاشارة في روايته الى المفارقة الناجمة لاحقاً عن قبول عائشة راضية مرضية بحكم الوحي حين جاء لصالحها (وأنقذها) في مسألة حديث الإفك المعروفة.

(٢) مع تولي عثمان بن عفان الخلافة كان الخلاف قد تفشى في الأمصار حول الوحي نفسه ونصوصه (وليس تفسيره فقط) وحول الفرائض الدينية وأحكام العبادة وما شابه. هذا كله واضح من الرواية التالية، مثلاً:

«ثم دخلت سنة ثلاثون فيها بلغ عثمان ما وقع في أمر القرآن من أهل العراق فانهم يقولون قرآننا أصح من قرآن أهل الشام لأنا قرأنا على أبي موسى الأشعري وأهل الشام يقولون قرآننا أصح لأنا قرأنا على المقداد بن الأسود وكذلك غيرهم من الأمصار فأجمع رأيه ورأي الصحابة على أن يحمل الناس على المصحف الذي كتب في خلافة أبي بكر رضي الله عنه وكان مودعاً عند حفصة زوج النبي صلى الله عليه وسلم ويحرق ما سواه من المصاحف التي بأيدي الناس ففعل ذلك ونسخ من ذلك المصحف مصاحف وحمل كلاً منها الى مصر من الأمصار وكان الذي تولى نسخ المصاحف العثمانية بأمر عثمان زيد بن ثابت وعبدالله بن الزبير وسعيد بن العاص وعبدالرحمن بن الحارث بن هشام المخزومي وقال عثمان إن اختلفتم في كلمة فاكتبوها بلسان

قريش: فانما نزل القرآن بلسان قريش»[٨٧].

اختلاف المصاحف

أضف الى ذلك علمنا من «فهرست ابن النديم» ومن «كتاب المصاحف» لابن أبي داوود السجستاني[٨٨] أن مصحف أبي بن كعب احتوى على مواد اضافية غير موجودة في مصحف عثمان، كما وصل الينا أن مصحف الصحابي عبدالله بن مسعود (وهو من كتبة الوحي الأساسيين) لم يحتو على الفاتحة والمعوذتين. وفي المراجع التراثية مناقشات حادة جداً وقوية حول ما إذا كانت المعوذتان من القرآن حقاً وأصلاً ولكل طرف أنصاره وحججه، على ما يبدو. معروف كذلك أن المعتزلة نفوا أن تكون سورة «المسد» من القرآن كما رفض الخوارج سورة يوسف بأكملها[٨٩]. وتذكر رواية منسوبة الى عائشة نفسها ـ للأسف سقط مرجعها مني أثناء السفر ـ ان بعض الصحائف القرآنية التي كانت بحوزتها ضاعت تماماً لأنها (أي عائشة) كانت قد نسيتها تحت وسادة أو ما شابه فدخل بيتها حيوان والتهمها. والأهم من ذلك كله الاشارات التراثية الكثيرة الى دور الحجاج في التلاعب بنصوص القرآن وتبديلها وتغييرها إذ كان موكلاً من الخليفة بفرض مصحف عثمان (المصحف الموحّد للدولة الموحّدة) وإبادة المصاحف الأخرى. ونجد في «كتاب المصاحف» مثلاً، باباً يحمل العنوان التالي: «ما غيّر الحجاج في مصحف عثمان»[٩٠]. لم يكن الحجاج رجل إمامة وتقى وورع ودين وايمان بل رجل ملك وسلطة ودنيا وسياسة لهذا اشتهر ببطشه وقسوته وميكافيليته وبسيره على مبدأ الغاية تبرر الواسطة مهما كانت الظروف والأحوال بغرض تثبيت الملك لا أكثر. لذلك، لما وصل نبأ موته الى الحسن البصري (أشهر علماء عصره وأتقاهم) «سجد لله تعالى شكراً، وقال اللهم انك أمتّه فأمت عنا سنته»[٩١].

أما الخليفة الذي وكّل حاكماً كهذا بنصوص القرآن وكتاب الله فكان يعرف تماماً ما يفعل. وفي كتاب «الانتصار» لابن دقماق اشارة صريحة الى الصراع السياسي والسلطوي الحاصل يومها حول المصاحف إذ يقول التالي بالنسبة لمصحف عبدالعزيز بن مروان والي مصر وقتها:

«كان السبب في كتب هذا المصحف أن الحجاج بن يوسف الثقفي كتب مصاحف وبعث بها الى الأمصار ووجه بمصحف منها الى مصر فغضب عبدالعزيز بن مروان من ذلك وكان والي مصر يومئذ من قبل أخيه عبدالملك وقال يبعث الى جند انا فيه بمصحف فأمر فكتب له هذا المصحف الذي بالجامع الآن فلما فرغ منه قال من وجد فيه حرفاً خطأ فله رأس أحمر وثلاثون ديناراً. . . الخ»[٩٢].

ويذكر ابن عساكر، كذلك، أن الحجاج توعد باخلاء المصحف من أية قراءة غير القراءة الرسمية التي أقرها (وبخاصة قراءة مصحف الصحابي عبدالله بن مسعود) بقوله:

«ولأخلين منها المصحف ولو بضلع خنزير. قال الأعمش لما سمعت ذلك منه قلت في نفسي والله لأقرأنها على الرغم من أنفك. وقال الحجاج على منبر واسط عبدالله بن مسعود رأس المنافقين لو أدركته لأسقيت الأرض من دمه. . . وقال عوف سمعت الحجاج يخطب وهو يقول أن مثل عثمان عند الله كمثل عيسى ابن مريم ثم قرأ هذه الآية يقرأها ويفسرها. قال الله يا عيسى إني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ويشير بيده الى أهل الشام»[٩٣].

ولتثبيت دعاويه وتسويغ أفعاله ادعى الحجاج، على ما يبدو، انه كان يفعل ما يفعل بوحي من الله كما في الرواية التالية:

«لما قبض النبي صلى الله عليه وسلم جعلت أم أيمن تبكي ولا تستريح من البكاء فقال أبوبكر لعمر قم بنا الى هذه المرأة فدخلا عليها فقالا يا أم أيمن ما يبكيك قد أفضى رسول الله الى ما هو خير له من الدنيا فقالت ما أبكي لذاك إني لأعلم انه قد أفضى الى ما هو خير له من الدنيا ولكن أبكي على الوحي فقد انقطع فلما بلغ هذا الحديث الحجاج قال كذبت أم أيمن أنا ما أعمل الا بوحي»[٩٤].

قضية التلاعب بالقرآن

وكانت قصة الحجاج مع القرآن وتلاعبه به متداولة على نطاق واسع الى درجة أننا نجد اشارة صريحة ومطولة اليها في المناظرة الشهيرة التي تمت برعاية الخليفة المأمون بين عبد الله بن اسماعيل الهاشمي (قريب المأمون) وعبد المسيح بن اسحق الكندي (كان في خدمة المأمون ومقرباً منه مكانة) حيث شرح كل طرف من الطرفين في رسالتين تبادلاهما دينه ودعا الآخر الى الدخول في دينه هو. جاء التالي في رسالة الكندي:

«الا ان علياً حيث أيس من الأمر ان يصير إليه (أي الخلافة) صار الى أبي بكر بعد أربعين يوماً، وقال قوم بعد ستة أشهر، فبايعه ووضع يده في يده وقال له ما حبسك عنا وعن مبايعتنا يا أبا الحسن فقال كنت مشغولاً بجمع كتاب الله لان النبي كان اوصاني بذلك. فانظر أيها العادل في هذا الكلام وتدبر ما معنى شغله بجمع كتاب الله وانت تعلم ان الحجاج بن يوسف أيضاً جمع المصاحف واسقط منها أشياء كثيرة فكتاب الله أيها المغرور (أي المغرور به) لا يجمع ولا يسقط منه شيء وأنت وأهل مقالتك عارفون بذلك غير

من «الناقد» الى كتّابها وقرائها

■ تود «الناقد» أن تؤكد مجدداً وتشدد على ثوابت آلية النشر فيها:

■ جميع المواد التي تنشر في «الناقد» تكتب خصيصاً لها. و«الناقد» لا تعبر عن اتجاه ثقافي بعينه ولا تتوخى سوى الأثر الإبداعي وسلامة الفكر والمستوى الفني اللائق معياراً لمادتها. والتقديم والتأخير في نشر المادة يجريان وفقاً لمقتضيات تنسيق محتويات العدد. ولا تقبل أية مراجعة حولها، وتعتذر سلفاً عن الرد على أي استفسار حول مواعيد نشرها. وهي ترجو كتّابها ألّا يتجاوز عدد كلمات نصوصهم ٢٥٠٠ ـ ٣٠٠٠ كلمة، وألّا تتجاوز القصيدة أو القصة صفحتين من المجلة. ولا تقبل المادة ما لم تكن الأصل وليس صورة عنه. وتهمل أية مادة لا تلتزم بهذه الشروط، من دون اشعار الكاتب بذلك.

■ توقف «الناقد» ابتداءً من العدد ٤٩ (تموز/يوليو ١٩٩٢) الاشتراكات المجانية لجميع كتّابها وقرائها.

■ لا تعنى المجلة بنشر النصوص المترجمة.

■ المواد المقدمة للنشر لا تعاد إلى أصحابها إذا لم تنشر وتهمل إذا خلت من اسم صاحبها وعنوانه البريدي الكامل ورقم هاتفه.

■ لا تدفع «الناقد» مكافأة عن المواد التي تنشرها، بما في ذلك الاشتراك المجاني.

■ جميع المكاتبات باسم رئيس التحرير وترسل إلى أي من عناوين المجلة الثلاثة



منكرين لان الثقات من رواتكم نقلوا هذه الأخبار وصححوها فليس بينهم فيها خلف. . . قول علي بن أبي طالب لأبي بكر في البيعة الأولى إني شغلت في جمع الكتاب قالوا فمعنا قول ومعك قول وهل يجمع كتاب الله فاجتمع أمرهم وجمعوا ما كان حفظه الرجال من اجزائه كسورة براءة التي كتبوها عن الأعرابي الذي جاءهم من البادية وغيره من الشاذ والوافد وما كان مكتوباً على اللخاف والعسب وهو جريد النخل وعلى عظم الكتف ونحو ذلك ولم يجمع في مصحف. . . ثم كان من أمر الحجاج بن يوسف ما كان انه لم يدع مصحفاً الا جمعه واسقط منه أشياء كثيرة ذكروا انها كانت نزلت في بني أمية بأسماء قوم وفي بني العباس بأسماء قوم وزاد فيه أشياء وكتبت نسخ بتأليف ما أراد الحجاج في ستة مصاحف فوجه واحد الى مصر وآخر الى الشام وآخر الى المدينة وآخر الى مكة وآخر الى الكوفة وآخر الى البصرة وعمد الى تلك المصاحف المتقدمة فغلى لها الزيت وسرحها فيه فتقطعت واحتذى في ذلك بما فعله عثمان. والدليل على ما كتبنا انك الرجل الذي قد قرأت كتب الله المنزلة وأنت تعلم كيف انتسقت الأخبار وكثر التخليط في كتابك الذي هو دليل على ان الأيدي الكثيرة قد تداولته واختلفت فيه الآراء وزيد فيه ونقص منه وكل قال ووضع ما أراد وهوى وأسقط ما كره وسخط أفهذه عندك أكرمك الله شروط كتب الله المنزلة. . .»[95].

وليس في تعليق الخليفة المأمون على المناظرة ما يشير الى استنكاره لما ورد على لسان الكندي عن دور الحجاج في التلاعب بنص المصحف العثماني أو نفي له أو استبعاد لصحته[96].

(٣) في تراث الاسلام الشيعي وعلومه وفقهه جزم بأن المصحف العثماني الذي وصلنا ليس هو المصحف الحقيقي والأصلي بتمامه وكماله كما نزل على النبي محمد. ان أفضل مرجع كلاسيكي في إيضاح هذه المسألة هو بلا شك كتاب حسين تقي النوري الطبرسي - أحد أبرز علماء الشيعة ومحدثيها - الذي يحمل عنواناً يفسر نفسه بنفسه: «فصل الخطاب في اثبات تحريف كتاب رب الأرباب». قام إحسان الهي ظهير بنشر أجزاء مهمة من مؤلَّف الطبرسي هذا (بغرض الرد عليه لصالح العربية السعودية) في كتاب له يحمل عنوان «الشيعة والقرآن»[97]. أما فحوى الموقف الشيعي التقليدي من القرآن فيلخصه إحسان الهي ظهير على النحو التالي:

«أما القضية الخاصة بالقرآن وجمعه فقد سبق ان وقفنا على الرواية الشيعية التي تدّعي أن أول عمل قام به عليّ بعد وفاة الرسول كان جمع القرآن أو «ما بين اللوحين» كما تسميه تلك الرواية. وواضح ان الشيعة لم تتقبل مصحف عثمان وانما مع المدة طورت اعتقاداً يقول ان الوحيد الذي جمع «كل القرآن وحفظه كما انزل» كان علي بن أبي طالب وان علم ذلك قد انتقل كله «ظاهره وباطنه» الى الأوصياء من بعده. لذلك تدعي بعض المصادر الشيعية ان بعض الآيات أو حتى السور التي أوردت ذكر علي وآل بيته بشكل مباشر قد حذفت، كسورة «النوران» و«الولاية» الخ وهم يسمون المصحف الحقيقي «مصحف فاطمة»، ويؤمنون بأنه سينزل ثانية مع مجيء المهدي المنتظر»[98].

وفيما يلي مثال عن هذا النوع من الروايات التراثية مأخوذ من الطبرسي نفسه:

«. . . ما روي عن أمير المؤمنين (أي علي) لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى: (وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى) وبين: (فانكحوا) فقال: لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن. وما روي عن الصادق في قوله: كنتم خير أمة، قال كيف هذه الأمة خير أمة وقد قتلوا ابن رسول الله؟ ليس هكذا نزلت، وانما نزلت وكنتم خير أئمة من أهل البيت، ومنها الأخبار المستفيضة في ان آية الغدير هكذا نزلت «يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك في علي وان لم تفعل فما بلغت رسالته» الى غير ذلك مما لو جمع لصار كثير الحجم، ومنها ان القرآن كان ينزل منجماً على حسب المصالح والوقائع وكتاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلاً من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين وقد كانوا في الأغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالأحكام والا ما يوحي اليه في المحافل والمجامع، واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو إلا أمير المؤمنين لأنه كان يدور معه كيف دار، فكان مصحفه أجمع من غيره من المصاحف. . .»[99].

بعبارة ثانية أستنتج: **اولاً**، ان في روايات التراث ما يشير الى أن قرآن الثورة اكبر بحوالي الثلث من قرآن الدولة. **ثانياً**، إن في الروايات ذاتها ما يشير الى أن قرآن الدولة خضع للتنقيح والتعديل والحذف والاضافة والتحوير بما يتناسب مع المتطلبات الحيوية للدولة الناشئة وقتها ويخدم المصالح السياسية والاقتصادية والاجتماعية لأسيادها ويساعدهم في القضاء على خصومهم وخصومها أيضاً. **ثالثاً**، ان فيها ما يشير الى أن رحلة سلمان الفارسي الرمزية من اليقين البسيط والتسليم الأول الى الشك والعقلانية قد تحولت الى يقين من نوع آخر، فيما بعد عبّر عنه أمراء المؤمنين بذاتهم كما في تأكيد أحدهم:

لعبت هاشم بالملك فلا ملك جاءه ولا وحي نزل

وتأكيد آخر للخليفة الأموي الوليد:

تلعب بالخلافة هاشمي بلا وحيٍ أتاه ولا كتابِ

فقل لله يمنعني طعامي وقل لله يمنعني شرابي

رابعاً، ان سلمان رشدي الروائي لا يصدق هذه الروايات أو يكذبها، لا يقرها أو يرفضها، بل يستعملها على أنها مادة خام تراثية معطاة مسبقاً لينشىء أدبه منها ويلقح خياله الفني بها وينسج بعضاً من روايته عنها ومنها وعلى منوالها.

أيات النبوة وسجع الكهان

تناول سلمان رشدي في روايته مسألة لم يلتفت اليها نقاده العرب وأود أن أنبههم اليها حتى يأتي هجومهم عليه في المستقبل - ان هم قرروا مهاجمته مجدداً بسببها - مبنياً على شيء من المعرفة والاطلاع بدلاً من الإهمال والتجاهل من ناحية أولى والاصرار على عدم القراءة والتفكير، من ناحية ثانية. نفى القرآن أن يكون النبي شاعراً أو كاهناً «وما هو بقول شاعر قليلاً ما يؤمنون»، «ولا بقول كاهن قليلاً ما تذكرون»[100]. يعني هذا النفي المتكرر أن المحيط الذي كان يبشر فيه النبي استقبله أول الأمر كشاعر وكاهن بسبب من أوجه الشبه التي لاحظها أوائل سامعيه بين الآيات التي كان يقرأها عليهم من جهة وبين سجع الكُهّان الذي ألفوه والشعر العربي القديم الذي تداولوه من جهة ثانية. ان ارتباط الشعر والغناء منذ القدم ارتباطاً عضوياً وحمياً بالدين وطقوسه وترانيمه وشعائره ووظيفته الاجتماعية معروف جيداً عند كل مهتم بهذه الموضوعات أو متابع لها. لهذا تناولت رواية رشدي علاقة النبي بالشعراء عبر شخصية شاعر الجاهلية الأكبر في «الآيات الشيطانية» الهجّاء الشرس الساخر بعل الذي أمر ماحوند بقطع رأسه بعد دخوله مدينة جاهلية (مكة) منتصراً. وسأتطرق الى أهمية شخصية بعل ودورها ومغزاها في الرواية في القسم الثاني من هذه الدراسة. تكفي الاشارة هنا الى استفادة رشدي من الالتباس القديم بين الشعر والنبوة وبين النبوة والشعر ودمجه، بالتالي، الشاعر بالنبي والنبي بالشاعر.

أرجع الآن الى الكهان وسجعهم. تحمل عشيقة جبريل فاريشتا في «الآيات الشيطانية» اسم هَلّلويا (من التهليل والتكبير) كون (Cone) وهي متسلقة جبال مشهورة عالمياً ومن أبطال تسلق قمم جبال

(١) د. أحمد برقاوي، «سلمان رشدي والضجة المفتعلة»، مجلة الهدف، العدد ٩٥٣، ١٩٨٩/٤/٢، ص ٤٤ ـ ٤٥. وفيما يلي بعض نماذج عربية ـ اسلامية منحطة حقاً عن نوع «الردود» التي جوبه بها رشدي: سلمان رشدي «زنديق بالوراثة» الخ، (الدكتور شمس الدين الفاسي، آيات سماوية في الرد على كتاب «آيات شيطانية»، (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، ١٩٨٩، ص ١١). سلمان رشدي مصاب «بالعصابية والانطوائية وانفصام الشخصية منذ طفولته وبالطغيان الشيطاني» أيضاً، (الدكتور نبيل السمّان، همزات شيطانية وسلمان رشدي، (عمان، الأردن: دار عمان، ١٩٨٩، ص ٨٢ ـ ٨٣). من أجل الرد على رواية رشدي راجع أحد فرسان الكتابة تاريخ البشرية منذ بدايته، أي بدءاً بالبداية فافتتح كتابه بالعبارة التالية: «منذ هبط آدم عليه السلام إلى الأرض...» ولحسن حظنا أنه لم يبدأ رده بعرض لتاريخ الكون كله ابتداء بفعل الخلق الأول، سعيد أيوب، شيطان الغرب: سلمان رشدي الرجل المارق، (القاهرة: دار الاعتصام ١٩٨٩).

(٢) المرجع السابق.

(٣) هادي العلوي، «الشخصيات التاريخية وكيفية تقييمها»، مجلة الحرية، ١٩٨٩/٤/٩، ص ٤٤.

(٤) هادي العلوي، المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس، (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٠).

الميالايا. في الوقت ذاته يسمي رشدي الجبل الذي كان يصعده ماحوند ليصفو الى نفسه ويتلقى الوحي بجبل كون (Cone) أيضاً. ولا ننسى هنا أن موسى صعد جبل الطور قبله كما ألقى المسيح وعظته الشهيرة واقفاً أو جالساً على جبل. أما كلمة «كون» نفسها فهي مشتقة من كاهن بشيء من التحريف (ومنها كوهين وكوهن). أعتقد أن رشدي يربط في الفصول الأولى من روايته، على نحو رمزي وغير مباشر، السور المكيّة الأولى بسجع الكهان مستلهماً ذلك من روايات تراثية كثيرة ومتنوعة مثل:

(١) رواية تحكي عن كاهن ونبي اسمه خالد عاش قبيل الاسلام وذكر أهل الأخبار أن ابنة له قدمت على النبي (محمد)، فبسط لها رداءه وقال: هذه ابنة نبي ضيعه قومه. وذكروا أنها لما سمعت سورة «الإخلاص» قالت: كان أبي يتلو هذه السورة»[١٠١].

(٢) قبل أن يدعي مسيلمة (المشهور بالكذاب) النبوة. كان كاهناً وعرافاً «يضع الأسجاع» ويطوف في الأسواق:

«التي كانت بين دور العجم والعرب... يلتمس تعلم الحيل والنيْرجات واختيارات النجوم والمتنبئين... وذكروا أنه كان يسمى بالرحمان... وكانت قريش حين سمعت بسم الله الرحمن الرحيم، قال قائلهم: دق فوك، انما تذكر مسيلمة رحمان اليمامة. وذكروا أنه دعا (أي مسيلمة) الى الرحمان أي الى عبادة الرحمن، بينما عُرف نفسه بالرحمان فقيل له رحمان اليمامة... وقد عرف أمره بمكة فلما نزل الوحي على الرسول، قال أهل مكة انما أخذ علمه من رحمان اليمامة وقالوا له (أي للرسول) إنا قد بلغنا انك إنما يعلمك رجل باليمامة يقال له الرحمان، ولن نؤمن به أبداً...»[١٠٢].

(٣) إن الأيمان التي تزخر بها السور المكية الأولى تنسج على منوال الشكل الذي كان يأتي به سجع الكهان المعروف في الجزيرة العربية يومها على نطاق واسع. بعبارة أخرى إن آيات مثل:

«والنازعات غرقا، والناشطات نشطا، والسابحات سبحا فالسابقات سبقا، فالمدَبِّرات أمرا».

أو

«والمرسَلات عُرفا، فالعاصفات عصفا، والناشرات نشرا، فالفارقات فرقا، فالملقيات ذِكرا».

تشير الى أن هذا النوع من الخطاب موجه الى آذان وأسماع وأذهان اعتادت هذا الصنف من السجع والايقاع الموسيقي وألفت هذا الأسلوب في الإقناع والتأثير والجذب بخاصة عبر حَلف الأيمان المغلظة بالظواهر الطبيعية. حفظت لنا سيرة ابن اسحق (كما حفظها لنا فيما بعد ابن هشام) شذرات من سجع كاهنين عربيين يدعيان سَطيح وشِق وهما يخاطبان ملك اليمن على النحو التالي:

«والشفق والغسق، والفلق إذا اتسق، ما أنبأتك به لحق»[١٠٣].

قارن:

«فلا أقسم بالشفق، والليل وما وسق، والقمر إذا اتسق، لتركبن طبقاً على طبق».

أو:

«لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد ووالد وما ولد».

كذلك:

«أحلف ما بين الحرَّتين من حُنش، لتهبطن أرضكم الحبش، فليملكن ما بين أَبْيَنَ إلى جُرش»[١٠٤].

قارن:

«فلا أقسم بالخنّس، الجوار الكنّس، والليل إذا عسعس والصبح إذا تنفس».

كذلك خطاب آخر للكاهن ذاته:

«بل بعده بحين، أكثر من ستين أو سبعين، يمضين من السنين، ثم يقتلون ويخرجون منها هاربين»[١٠٥].

قارن:

«ولقد رآه بالأفق المبين، وما هو على الغيب بضنين، وما هو بقول شيطان رجيم».

أو:

«كلا ان كتاب الفجار لفي سجين، وما أدرك ما سجين... ويل يومئذ للمكذبين، الذين يكذبون بيوم الدين».

كذلك:

«رأيت حممة، خرجت من ظلمة، فوقعت بين روضة واكمة، فأكلت منها كلّ ذات نسمة»[١٠٦].

قارن:

«إذا وقعت الواقعة، ليس لوقعها كاذبة، خافضة رافعة».

أو:

«أفرأيت الذي تولى، وأعطى قليلاً أكدى، أعنده علم الغيب فهو يرى، أم لم ينبأ بما في صحف موسى».

(٥) عبدالله الحسيني، «حول قضية كتاب (الآيات الشيطانية)»، صحيفة السفير، بيروت، ١٩٨٩/٤/٨.

(٦) صحيفة الوطن، الكويتية، ١٩٨٩/٣/٥.

(٧) د. كاظم الموسوي، «ضد آيات الشيطان»، الهدف، العدد ٩٥٥، ١٩٨٩/٤/١٦، ص ٦٢ - ٦٣.

(٨) غالي شكري، مجلة الوطن العربي، ١٩٨٩/٣/١٧، ص ٢٢ - ٢٧.

(٩) مجلة المصور، القاهرة، ١٩٨٩/٣/٣.

(١٠) الأهرام، ١٩٨٩/٣/١.

(١١) المرجع السابق، ١٩٨٩/٢/٢٦.

(١٢) أنظر مجموعة مقالات رشدي المنشورة تحت عنوان: «أوطان خيالية»، ص ٩ و١٠. Imaginary Homelands, (London: Granta Books, 1991).

(١٣) أنظر مثلاً: الأهرام، ٢٥ و٢٦ و١٩٨٩/٢/٢٧ - ١٩٨٩/٣/١ - ٢ و١٩٨٩/٨/٣. الوطن، الكويتية، ١٩٨٩/٨/١٥.

(١٤) الجاحظ البيان والتبيين، تحقيق المحامي فوزي عطوة، (دمشق: مكتبة النوري؛ وشركة الكتاب اللبناني، بيروت، ١٩٦٨)، ص ٤٠٤ - ٤٠٥.

(١٥) الدكتور نبيل السمان، همزات شيطانية وسلمان رشدي، (عمان، الاردن: دار عمار، ١٩٨٩)، ص ٥٤، ٨٢، ١١١ - ١١٢.





المشكلة الخامسة:
المقدس بين الشلل والمعارضة

تكمن المشكلة الخامسة في أن أياً من نقاد رشدي العرب والمنددين بروايته لم يهتم للحظة واحدة بطبيعة التقليد الأدبي الفكري العام الذي ينتمي اليه رشدي وينحدر منه وأقصد تقليد (أو تقاليد) أدب المعارضة الهجائي الساخر والمتهكم والهازل، وفقاً للظروف والأحوال، وهي تقاليد عريقة جداً وبخاصة في أدبنا العربي ـ الاسلامي. ولتبيان ما أعنيه أبدأ بالاشارة الى المقابلة الصحافية المفعمة بالغموض والالتباس والحذلقة والتهرب التي أكد فيها الدكتور محمد أركون (في معرض تعليقه على قضية رشدي) انهلا يعرف «مجتمعاً قديماً كان أو حديثاً لا يجذّر حقيقة وجوده في مقدس منتشر بالضرورة ومتبدل وكثيف ولكنه فاعل دائماً»[107]. واضح لي أن هذه الحكمة الأركونية مستمدة مباشرة من أيديولوجيا اليمين الجديد المسيطر في الغرب حالياً ومعبرة عن قناعته وطروحاته. لهذا لم أفاجأ حين كرس الدكتور أركون، في المقابلة ذاتها، قيم عصر التنوير وحقوق الانسان وحرية الفكر والعلمانية وسيادة العقل الخ في أوروبا وحدها ولها وحدها ورفع اشارة استفهام كبيرة ـ بكلام مبهم وملتبس ـ على وضع هذه القيم ومستقبلها في بلادنا ومجتمعاتنا وبالنسبة لمصيرنا. هل يريد الدكتور أركون أن يقول إن مجتمعاتنا ليست بحاجة الى مثل هذه القيم «الأوروبية» لأن الحرية والحقوق والديموقراطية متحققة فيها أصلاً وعلى طريقتنا الخاصة والأصيلة مثلاً؟ أم انه يريد القول إننا لسنا بحاجة اليها لأنها لا تليق إلا بأصحابها مكرواً بذلك طروحات أيديولوجيا اليمين الجديد؟ لا أعرف الجواب الدقيق.

من ناحية ثانية أريد أن أؤكد للدكتور أركون أنه ما من مجتمع حضاري قديم أو حديث إلا وعرف ما سوف أسميه هنا بظاهرة معارضة المقدس (من المعارضة بمعناها الشعري والأدبي عموماً الى المعارضة السياسية أو الثورية) لأن روايات سلمان رشدي تنتمي الى هذا النوع من الأدب المعارض دون غمغمة أو التباس. أعلن رشدي في أكثر من مقابلة صحافية وأدبية صراحة أنه:

«لا يعتقد بأية كائنات علوية أمسيحية كانت أم مسلمة أم يهودية أم هندوسية».

اضطر الرجل الى الإدلاء بمثل هذه التصريحات لأن نقاداً من نوع معين حوّلوا النقد الأدبي ومناقشة الروايات الى محكمة تفتيش ومحنة شبيهة بمحنة ابن حنبل. وفيما يلي ترجمة حرة لرأي رشدي بالمقدس كما جاء في محاضرة له ألقيت نيابة عنه في لندن مؤخراً:

«لا يعني إجلال المقدس بلا تردد أو اعتراض إلا أصابتنا بالشلل أمامه. تشكل فكرة المقدس ببساطة واحدة من أكثر الأفكار محافظة في أية ثقافة لأنها تسعى الى تحويل الأفكار الأخرى مثل الشك والتقدم والتغيّر الى جرائم»[108].

وفي مقابلة نشرتها المجلة الأدبية ذاتها أكّد، أولاً، أن روايته تتناول (من جملة ما تتناوله) مسألة:

«ما إذا كان البشر قادرين على الحياة من دون الله؟».

وثانياً، أن موضوعها:

«ليس الدين والايمان بل فقدان الايمان»[109].

طبعاً ما من ناقد ملزم بموافقة رشدي على آرائه لكن الناقد الذي يحترم نفسه وصنعته وجمهوره ملزم بأن يعرف جيداً ماذا ينقد وأن يوضح ذلك كله لقرائه ويعرّفهم به.

نقطة في بحر

تبدأ معارضة المقدس بالنكتة الشعبية (البذيئة في معظم الأحيان) وعبارات لعن الآلهة وسب الدين والكفر بالله وبالدنيا وبالآخرة (وفيها عادة فحش كثير وكبير) في ساعات الغضب والحرج والضيق واليأس صاعدة الى أرقى أنواع المعارضة الارستقراطية النخبوية التي تحاكي المقدس ساخرة ـ شعراً ونثراً ـ وتضاهيه تهكماً وتهجوه ازدراء وتتحداه استخفافاً واستهتاراً. هذا كله موجود في الأدب العربي الاسلامي وبغزارة كما أنه موجود بأشكاله كلها ومستوياته جميعها (الشعبية منها والنخبوية) وفي «الآيات الشيطانية» التي لا تشكل سوى نقطة عصرية واحدة في بحر ذلك الصنف من الأدب والفكر. ولا ننسى، بالمناسبة، أن الفرق التي عبدت الشيطان والفرج يمكن أن تقدم الى عين الأديب ومخيلة الفنان نموذجاً أعلى عن الهجاء الضمني الساخر للمقدس المسيطر والمحاكاة المتهكمة سراً لهيبته ورهبته والمعارضة الهازلة ضمناً لشروط العبودية له وذلك عن طريق قلب الأدوار قلباً جذرياً وفي لحظة البراكسيس الديني اليومي ذاته بكل وقاره الظاهر وجديته الكاملة على السطح. شيء شبيه يمكن أن يقال عن الأثر الأدبي الجميل الذي تركه الجاحظ تحت عنوان «كتاب مفاخرة الجواري والغلمان»(*). أعني مقدرتنا اليوم على قراءة هذا النص قراءة تتلمس تلك المعارضة الساخرة للمقدس المدفونة في أعماقه والمتمثلة في استمداد أصحاب الغلمان وأصحاب الجواري معهم أسانيدهم المتباينة وحججهم

(١٦) سلمان رشدي والضجة المفتعلة، مرجع ورد ذكره سابقاً.

(١٧) عادل درويش وعماد عبدالرازق، الأيات الشيطانية بين القلم والسيف، (لندن، ١٩٨٩، الناشر غير مذكور).

(١٨) صحيفة التايمز اللندنية، ١٩٨٩/٣/٣.

(١٩) المرجع السابق، ١٩٨٩/٣/٤.

(*) «وما أهمية الاسم؟ مهما سميت الوردة سيظل شذاها طيباً».

(٢٠) راجع مقاله (باللغة الانكليزية) «عدمي، سلبي، شيطاني» في: كتاب ملف رشدي، ص ٢٠:
"Nihilistic, Negative, Satanic", **The Rushdie File,** edited by L. Appignanesi and S. Maitland, Syracuse University Press, 1990, pp. 18-21.

(٢١) فيما يتعلق بمسألة جدلية العلاقة بين الصدق والكذب في الشعر العربي أنظر دراسة الدكتور منصور عجمي:
The Alchemy of Glory, (Washington D.C. Three Continents Press, 1988).
أنا مدين للدكتور عجمي بالنسبة لهذه النقطة بالذات.

(٢٢) الأهرام، ١٩٨٩/٦/٢٦.

(٢٣) صحيفة الرأي الأردنية. ١٩٨٩/٦/٢.

(٢٤) القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، تحقيق أحمد محمد مرسي، (القاهرة:



المختلفة وبراهينهم المتقابلة كلهامن. القرآن والسنّة والحديث النبوي ومن اجتهادات كبار الفقهاء وتجليات فحول الشعراء.

لنتمعن قليلاً، الأن، في الرواية التراثية القائلة إنه بعد مقتل الخليفة عمر بن الخطاب قام ابنه عبيد الله ابن عمر بقتل ثلاثة أشخاص ظن فيهم التآمر على مقتل والده وكان أحدهم الهرمزان الذي أسلم وصح اسلامه. ولما لم يثبت الجرم في حق أحد منهم واجه الخليفة عثمان موقفاً حرجاً للغاية لأن المطلوب كان دم عبيدالله بن عمر وفقاً للنص القرآني والأعراف الاجتماعية السائدة وقتها. طلب عثمان من عمرو بن العاص أن يخرجه من المأزق فأفتى له عمرو على النحو التالي: سأل عمرو عثمان: «هل قُتل الهرمزان في ولاية عمر؟ فأجابه عثمان: لا، كان عمر قد قتل. فسأله ثانية: وهل قُتل في ولايتك؟ فأجابه عثمان: لا، لم أكن قد توليت بعد. فقال عمرو: إذن يتولاه الله»(١١٠).

الا ترون معي أن فتوى عمرو بن العاص تنطوي، أولاً، على تحد أرستقراطي للمقدس محسوب بدقة وبأعصاب باردة، وثانياً، على استهتار هادىء واستخفاف عميق به، وثالثاً، على تحويل له، بكلبية نموذجية، الى أداة مسخرة في خدمة السياسة العليا والى لعبة من ألاعيب الملك والسلطة؟ تصرف كل من عثمان وعمرو هنا تصرف العارف بهذا كله والمتقن لأساليبه وفنونه ولم يتصرف أي منهما تصرف المصدِّق البسيط لادعاءات المقدس أو يسلك سلوك المستسلم الساذج الى تعاليمه وارادته. أما نموذج التحدي الأرستقراطي الانفعالي العنيف للمقدس الذي لا يبغي سوى تأكيد الذات وانفلاتها من قيوده وطقوسه فقد تركه لنا الخليفة الأموي الوليد حين رمى المصحف بسهامه وأنشد مخاطباً كتاب الله:

أتوعد كل جبار عنيد   فها أنا ذاك جبار عنيد
إذا ما جئت ربك يوم حشر   فقل يا رب خرقني الوليد

في الطرف الاجتماعي المضاد نجد تحدياً للمقدس من نوع آخر، أقصد تحدي الانسان المعدم والبائس والمسحوق والذي يمكن أن تأخذ معارضته للمقدس الشكل التالي:

معارضة ساخرة

تلوم على ترك الصلاة حليلتي   فقلت: اغربي عن ناظري! أنتِ طالق
فوالله! لا صلَّيت لله مُفلساً   يصلي له الشيخ الجليل وفائق
وتاش وبكتاش وكنباش بعده   ونصر بن ملك والشيوخ البطارق
وصاحب جيش المشرقين الذي له   سراديبُ مال حشوها متضايق
ولا عجب إن كان نوح مصلياً   لأن له قصراً تدين المشارق
لماذا أصلي؟ أين باعي ومنزلي؟   وأين خيولي والحلي والمناطق؟
وأين عبيد كالبدور وجوههم؟   وأين جواريّ الحسان العوانق؟
أصلي، ولا فتر من الأرض يحتوي   عليه يميني! إنني لمنافق!
تركتُ صلاتي للذين ذكرتهم   فمن عاب فِعلي فهو أحمق مائق
بلى، إن عليَّ اللّهُ وسَّع لم أزَل   أصلي له ما لاح في الجو بارق
فإن صلاة السِّيِّء الحال كلها   مخارق ليست تحتهن حقائق(١١١)

وبين البينين نماذج كثيرة عن طبيعة تحدي الفئات الوسطى للمقدس ومعارضته له كما في الأبيات التالية:

يا خليلي قد عطشت وفي الخمـ   ـرة ريٌّ للحائم العطشان
فاسقياني محض التي نطق الوحـ   ـيُ بتحريمها من القرآن
والتي ليس للتأوّل فيها   مذهب غير طاعة الشيطان

* * *

يا رب دعني بلا صلاح!   يا رب ذرني بلا فلاح!
يدي مدى الدهر فوق رِدْف   وراحتي تحت كأس راح

* * *

أفضض الدنَّ واسقني يا نديمي   اسقني من رحيقه المختوم
اسقني الخمرة التي نزلت فيهـ   ـا على القوم آية التحريم
اسقني، فإنني أنا والقسـ   ـس جميعاً نبولها في الجحيم

* * *

مجلس لا يَرى الاله به   غيرَ مصلّ بلا وضوء وطهر
سُجَّد للكؤس من دون تسبيـ   ـح سوى نغمة لعود وزمر
أنا أشهو الأنام في مثل ذا المجـ   ـلس لا مجلس لنهي وأمر(١١٢)

ونجد في بعض مقامات ابن ناقيا مثالاً جيداً كذلك على المعارضة الساخرة والمحاكاة الهازلة للمقدس عبر النقد والفكاهة والدعابة والخفة (الهادفة كلها في العمق) وبغرض التحرر ـ لحظياً على أقل تعديل ـ من سطوته وهيمنته وقيوده. وكما هو واضح في النص التالي يشمل التقليد الفكاهي للمقدس شكله ومحتواه، وقلبه، صورته ومادته:

«ويقول: تباً لكم وسحقاً، وبُعداً لكم ومحقاً، تحصبون أنبياء الله بالحصى، وتقذفونهم بالنوى، صمّت أسماعكم عن الرسالة، وعميت أبصاركم عن واضح الدلالة، تباً لكم وفاها لأفواهكم، لستُ بأول نبي خذله يومه، وضيّعه قومه. . . ثم دنوت منه فقلت: يا رسول الله، رجل من أمتك. فقال: لبيك، من كلا جانبيك. قلت: هل لك في المصير الى نفر من أصحاب اليمين على سُرُر مُتكئين عليها مُتقابلين يطوف عليهم ولدان مخلدون بأكواب وكأس من مَعين. فقال: كن أمامي، ومعك

مطابع مذكور وأولاده، ١٩٥٠)، ص ٤٠٠، ٤٤٨، ٤٥٤، ٤٦٧، ٤٨٥. أنظر كذلك،الحارث بن أسد المحاسبي، كتاب التوهم (والتوهم هنا هو الخيال)، تحقيق أ. ج. أربري، تقديم أحمد أمين، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٧).

(٢٥) الاسلام والحداثة: ندوة مواقف، (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(٢٦) أنظر كتاب الأصنام لـ هشام بن محمد الكلبي، طبعه أحمد زكي باشا، (القاهرة، ١٩٢٤)، ص ١٣. وتفسير القرآن العظيم لابن الكثير، (بيروت: دار القرآن الكريم)، ج ٢، ص ٥٥٠.

(٢٧) أنظر مثلاً مقال كريستوفر هيتشنر في: «مجلة لندن لمراجعة الكتب»، ١٩٨٩/١٠/٢٦.
Christopher Hitchens, "Siding with Rushdie", **London Review of Books,** October 21, 1989.

(٢٨) أنظر مثلاً مقال جيمي كارتر في النيويورك تايمز بعنوان «كتاب رشدي إهانة» (١٩٨٩/٣/٥)، وتصريحات الكاردينال أوكونار القائلة (على طريقة نقادنا تماماً) بأنه لم يقرأ الكتاب ولا ينوي قراءته ولن يقرأه بسبب ما ينطوي عليه من اساءات إلى الدين... إلى آخر الاسطوانة (النيويورك تايمز، ١٩٨٩/٢/١٩). وفيما يتعلق بموقف رجال الدين من مسيحيين ويهود في الغرب (خاصة القس جاري فالويل زعيم التحالف الديني اليميني المشكل لأحد الدعائم السياسية لرئاسة رونالد ريغان وخليفته) من رواية رشدي وقضيته أنظر المقال الدقيق في النيويورك تايمز، بتاريخ ١٩٨٩/٢/٢٨. بالنسبة لموقف جورج بوش وإدانته للرواية أنظر «النيويورك تايمز» ١٩٨٩/٢/٢٢.

(٢٩) بالنسبة للموقف البريطاني الرسمي وشبه الرسمي راجع الصحف البريطانية الصادرة ١ ـ ١٩٨٩/٣/٦. من أجل موقف رئيسة الوزراء شخصياً أنظر: ملف رشدي، ص ١١٤ ـ ١١٥ (مرجع مذكور سابقاً). بالنسبة لموقف الفاتيكان أنظر صحيفة ليبراسيون الفرنسية، ١٩٨٩/٣/٦. كذلك ملف رشدي، ص ١١٦. بالنسبة لمواقف أسقف مدينة ليون وأسقف كانتربري أنظر ملف رشدي، ص ١١٢، ١١٧، ١٧٥.

(٣٠) من أجل موقف كل من كبير




زمامي، اليهم أُرسلت، وفيهم بعثت فسرت واستتبعته حتى مثل بعقر الدار، فرفع عقيرته وقال:

أنا النبي اليشكري   من جشم أو غير
شفيعكم في المحشر   أسقيكم بالكوثر
أنجيكم من سقر   فتلك احدى الكبر
لوّاحة للبشر   أما أتاكم خبري
في مُحكمات السور   وفي انشقاق القمر
إني قسيم المضري   فرعا نزار الأكبر
أتيتكم بالنذر   ومعجزات السِّير
أنا نبيٍ معشرِ   مثل النجوم الزّهر
بكم يتمُّ ظفرِي   إذا اتُّبعتم أثري

فقلنا سمعنا وأطعنا ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين... فقال بعضهم: أيها الرسول بلّغ ما أنزل اليك من ربك، واصدع بما تؤمر الى حزبك. فقال: اليوم خمر وغداً أمر. فقالوا: فما قولك في قول محمد صلى الله عليه وسلم: لا نبي بعدي؟ فقال: يعني لا نبي من مضر، هذا تأويل الخبر...»[١١٣].

معارضة عقلانية

أما المعارضة العقلانية النقدية العلمية المستنيرة للمقدس في التاريخ العربي الاسلامي فقد أخذت أشكالاً كثيرة منها الأبيات التالية المنسوبة الى أبي العلاء المعري:

عجبت لكسرى وأتباعه   وغُسْل الوجوه ببول البقر
وقيصرَ لما سوى ساجداً   لما صنعته أكفُّ البشر
وعُجبْ اليهود برب يُبَـ   ـرُّ بسفك الدماء وسم القتَر
وقوم أتوا من أقاصي البلا   د لحلق الرؤوس ولثم الحجر[١١٤]

وهناك رفض ابن الراوندي عقيدة إعجاز القرآن لجهتي النظم والمعنى بتأكيده: نجد في كلام أكثم بن صيفي أحسن من(انا أعطيناك الكوثر) وقوله في القرآن:

«انه لا يمتنع أن تكون قبيلة من العرب أفصح من القبائل كلها، وتكون عدة من تلك القبيلة أفصح من تلك القبيلة، ويكون واحد من تلك العدة أفصح من تلك العدة... وهب أن باع فصاحته طالت على العرب، فما حكمه على العجم الذين لا يعرفون اللسان وما حجته عليهم»[١١٥].

ومفيد هنا استذكار رأيه بالنبوة القائل «ان الأنبياء وقعوا بطلسمات تجذب كما أن المغناطيس يجذب» وقوله في قول النبي لعمّار: «تقتلك الفئة الباغية»، «فإن المنجم يقول مثل هذا». كذلك تحليله العقلاني التالي لمسألة الاعتقاد بالنبوة وموجباتها:

«ان البراهمة يقولون إنه قد ثبت عندنا وعند خصومنا أن العقل أعظم نعم اللّه سبحانه على خلقه، وانه هو الذي يعرف به الرب ونعمه، ومن أجله صح الأمر والنهي والترغيب والترهيب. فان كان الرسول يأتي مؤكداً لما فيه من التحسين والتقبيح والايجاب والحظر، فساقط عنا النظر في حجته، وإجابة دعوته إذ قد غنينا بما في العقل عنه. والإرسال على هذا الوجه خطأ. وإن كان بخلاف ما في العقل من التحسين والتقبيح والاطلاق والحظر، فحينئذ يسقط عنا الإقرار بنبوته»[١١٦].

أما استهزاؤه بالاعجاز والمعجزات فمعروف:

«ان الملائكة الذين أنزلهم الله تعالى في يوم بدر لنصرة النبي (صلى الله عليه وآله) بزعمكم، كانوا مفلولي الشوكة قليلي البطشة على كثرة عددهم، واجتماع أيديهم وأيدي المسلمين. فلم يقدروا على أن يقتلوا زيادة على سبعين رجلاً وقال بعد ذلك: أين كانت الملائكة في يوم أُحد لما توارى النبي (صلى الله عليه وآله) ما بين القتلى فزعا، وما باله لم ينصروه في ذلك المقام؟!»[١١٧].

وبمناسبة كلامنا على رواية «الآيات الشيطانية» وعلى نوع النقاد الذين ابتلى بهم رشدي وابتلى القارىء العربي بتوجيهاتهم الأدبية وابتلى الاسلام المعاصر بدفاعهم عنه أقدم للقارىء النص التالي لأبي بكر الرازي لأنه أكثر تقدماً وتقدمية في تناول المقدس والأوصياء عليه من النقاد والمعلقين المعنيين كلهم في يومنا هذا:

«ان أهل الشرائع أخذوا الدين عن رؤسائهم بالتقليد، ودفعوا النظر والبحث عن الأصول، وشدّدوا فيه ونهوا عنه، ورووا عن رؤسائهم أخباراً توجب عليهم ترك النظر ديانة، وتوجب الكفر على من خالف الأخبار التي رووها. من ذلك ما رووه عن أسلافهم أن: الجدل في الدين والمِراء فيه كفر، ومن عرّض دينه للقياس لم يزل الدهر في التباس؛ ولا تتفكروا في اللّه وتفكروا في خلقه؛ والقَدَر سر اللّه فلا تخوضوا فيه؛ وإياكم والتعمق فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق. إن سئل أهل هذه الدعوى عن الدليل على صحة دعواهم، استطاروا غضباً، وهدروا دم من يطالبهم بذلك، ونهوا عن النظر، وحرضوا على قتل مخالفيهم. فمن أجل ذلك اندفن الحق أشد اندفان، وانكتَم أشد انكتام... وإنما أتوا من هذا الباب من طول الإلف لمذهبهم، ومرّ الأيام، والعادة واغترارهم بلحى التيوس المتصدرين في المجالس: يمزقون حلوقهم بالأكاذيب والخرافات، وحدثنا فلان عن فلان بالزور والبهتان؛ وبرواياتهم الأخبار المتناقضة: من ذلك آثار توجب خلق القرآن وأخرى تنفي ذلك، وأخبار في تقديم علي وأخرى في تقديم غيره، وآثار تنفي القدر وأخرى تنفي الأجبار، وآثار في التشبيه...»[١١٨].

ويعارض الرازي المقدس المتمثل في عقيدة إعجاز القرآن معارضة نقدية شديدة لاذعة ومتهكمة مستخدماً البرهان العقلي والحجة المحسوسة على النحو التالي:

«قد واللّه تعجبنا من قولكم القرآن مُعجز وهو مملوء من التناقض، وهو أساطير الأولين ـ وهي خرافات... انكم تدعون ان المعجزة قائمة موجودة ـ وهي القرآن ـ وتقولون: «من أنكر ذلك فليأت بمثله». إن أردتم بمثله في الوجوه التي يتفاضل بها الكلام فعلينا أن نأتيكم بألف مثله من كلام البلغاء والفصحاء والشعراء وما هو أطلَقُ منه ألفاظاً، وأشد اختصاراً في المعاني، وأبلغ أداء وعبارة وأشكل (أي أنضج) سجعاً؛ فإن لم ترضوا بذلك فإنا نطالبكم بالمِثل الذي تطالبوننا به... وأيم اللّه لو وجب أن يكون كتاب حجة، لكانت كتب أصول الهندسة، والمجسطي الذي يؤدي الى معرفة حركات الأفلاك والكواكب، ونحو كتب المنطق، وكتب الطب الذي فيه علوم مصلحة للأبدان ـ أولى بالحجة مما لا يفيد نفعاً ولا ضراً ولا يكشف مستوراً... ومن ذا يعجز عن تأويل الخرافات بلا بيان ولا برهان إلا دعاوي أن ذلك حجة؟ وهذا باب إذا دعا اليه الخصم سلّمناه وتركناه وما قد حلّ به من سُكر الهوى والغفلة مع ما إنا نأتيه بأفضل منه من الشعر الجيد والخطب البليغة والرسائل البديعة مما هو أفصح وأطلق وأسجع منه. وهذه معاني تفاضُل الكلام في ذاته، فأما تفاضل الكلام على الكتاب فلأمور كثيرة فيها منافع كثيرة، وليس في القرآن شيء من ذلك الفضل، إنما هو في باب الكلام، والقرآن خلو من هذه التي ذكرناها»[١١٩].

معارضة أدبية

معروف كذلك أن كلاً من مسيلمة الكذاب وابن المقفع وابن الراوندي والمتنبي وأبي العلاء المعري (على سبيل المثال وليس الحصر) قد عارض القرآن أدبياً على طريقته الخاصة. أخذت معارضة مسيلمة شكل المحاكاة الفكاهية الساخرة للسجع القرآني كما في الأسجاع التالية التي حفظتها لنا بعض كتب التراث (ومسيلمة من شخصيات رواية رشدي):

الحاخامين في بريطانيا واسرائيل أنظر ملف رشدي، ص ١٩٧ ـ ١٩٨ والنيويورك تايمز، ١٩٨٩/٢/٧.

(٣١) The Independent Sunday Magazine, September 8, 1990, p. 54.

(٣٢) صحيفة الغارديان البريطانية، ١٩٩٠/٩/١٥.

(٣٣) «آيات سلمان رشدي الشيطانية: الظاهرة والابعاد»، (مجموعة مقالات)، دار اللواء للصحافة والنشر، عمان ـ الأردن، ١٩٨٩، ص ١٤٣.

(٣٤) المانشستر غارديان الاسبوعية، ١٩٨٩/٣/٥.

(٣٥) ملف رشدي، ص ١٧٥، مرجع مشار إليه سابقاً.

(٣٦) أنظر الكتاب الفاخر الصادر في لندن (اسم المؤلف غير مذكور) تحت عنوان آيات شيطانية أم أحقاد شيطانية، مطبوعات دهام موسى العطاونة، ص ٤٤ (تاريخ النشر غير مذكور). وكتاب الدكتور شمس الدين الفاسي آيات سماوية في الرد على كتاب «آيات شيطانية»، (القاهرة: دار مايو الوطنية للنشر، ١٩٨٩)، ص ١٧ ـ ١٨. كذلك كتاب، العماد مصطفى طلاس، رد على الشيطان، (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٩)، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٣٧) السفير، بيروت، ١٩٨٩/٤/٥.

(٣٨) مجلة الوطن العربي، ١٩٨٩/٣/١٧، ص ٢٢.

(٣٩) Patrick Seale, **Asad of Syria**, Tauris, London 1988, p. 127.

«لقدأنعم الله على الحبلى، أخرج منها نسمة تسعى، بين صفاق وحش». و«والليل الأطحم، والذئب الأدلم، والجذع الأزلم، ما انتهكت أسيد من محرم». و«يا ضفدع نقي كم تنقين! نصفك في الماء ونصفك في الطين! لا الماء تدركين، ولا الشارب تمنعين». و«ان بني تميم قوم طهر لقاح، لا مكروه عليهم ولا إتاوة، نجاورهم ما حيينا باحسان، نمنعهم من كل انسان، فإذا متنا فأمرهم الى الرحمن». و«المبذرات زرعا، والحاصدات حصدا، والذاريات قمحا، والطاحنات طحنا، والخابزات خبزا، والثاردات ثردا، واللاقمات لقما، إهالة وسمنا، لقد فضلتم على أهل الوبر، وما سبقكم أهل المدر، ريفكم فامنعوه، والمعتر فآووه، والباغي فناوئوه»[١٢٠]

أما موقف المعري من المقدس (والدين عموماً) فمعروف للقاصي والداني ولا حاجة الى تكرار شرحه أو التعليق عليه. يكفي التمعن هنا بالهجاء النقدي المرهف المتضمن إجابته على تساؤل معين كما جاء في الرواية التالية:

«ويروى عن أبي العلاء المعري أنه عارض القرآن بكتاب عنونه بـ «الفصول والغايات في محاذاة السور والآيات»؛ وقد حفظ لنا الباخرزي مؤرخ الأدب قطعة من كتاب أبي العلاء هذا، وهي جيدة في صنعها، بحيث لا تدرك السخرية فيها إلا بمشقة. وقد قيل لأبي العلاء: ما هذا إلاّ جيد، إلاّ أنه ليس عليه طلاوة القرآن، فقال: حتى تصقله الألسن في المحاريب أربعمائة سنة، وعند ذلك انظروا كيف يكون»[١٢١].

أخيراً لا بد من إشارة الى ابن المقفع لنمعن النظر قليلاً بالاستهزاء النقدي المبطن (والراقي جداً في نعومته ورهافته) بالمقدس الذي تنطوي عليه الرواية القائلة أنه ظل (أي ابن المقفع) يستعمل زمزمة المجوس أثناء طعام العشاء ليلة اليوم السابق لإعلان اسلامه فسأله عيسى بن علي: «أتزمزم وأنت على عزم الاسلام؟»، فأجاب: «كرهت أن أبيت على غير دين»[١٢٢]. ومعروف كذلك أنه عارض القرآن ليس على سبيل المضاهاة التهكمية للشكل والأسلوب والسجع والفخامة والبلاغة فحسب، بل على سبيل نقد مادته وتعاليمه أيضاً. واستيفاء لهذا الغرض أسمى أحد كتبه بـ «الدرة اليتيمة». وفيما يلي بعض نماذج مما حفظته لنا كتب التراث:

«بسم النور الرحمن الرحيم... ومُسبح ومُقدس النور الذي من جَهله لم يعرف شيئاً غيره ومن شك فيه لم يستيقن بشيء بعده... ان ربهم على كرسيه قاعد وأنه تدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى»[١٢٣].

ويقول في الله مستهزئاً:

«انقلب عليه خلقه الذين هم عمل يديه ودعا كلمته ونفخة روحه فعادوه وسبّوه وآسفوه وأنشأ تعالى يقاتل بعضهم في الأرض ويحترس من بعضهم في السماء بمقاذفة النجوم ويبعث لمقاتلتهم ملائكته وجنوده... وأنزل ملائكته فإذا غلبوا عدواً قال أنا غلبته أو غُلب له وليّ قال أنا ابتليته... فما باله جزع في غير كنهه من عمل يديه... ابتدع الأشياء فأخرج الأشياء... ويجاوز رضاه الى سخطه ومحابّه الى مكارهه والخير لعباده الى الشرّ لهم والرحمة لهم الى العذاب عليهم. ثم افتخر وامتدح بأنه غلبهم وقهرهم وانما هم لا شيء ومن لا شيء»[١٢٤].

كما يقول في الشيطان متهكماً:

ان الشيطان قد بنى على كل صنف من أهل الأديان حائطاً حصيناً وسوراً شديداً حصرهم فيه ووكل بهم شيطاناً من شياطينه وجعله عليهم فان كان الوكيل حفظ السور فهذه أمانة. وان لم يحفظه وكانت منه لموكله فيه خيانة. كان السور كما لم يكن ولم يبق فيه أحد ممن سجن»[١٢٥].

قبل أن يعود نقادنا الى توعية قرائهم بحقيقة «الآيات الشيطانية» ويتهموا مؤلفها بالكذب والتشويه والتحريف الخ، يستحسن بهم، أولاً، أن يطلعوا بشكل من الأشكال على الرواية ذاتها (وأفضل هذه الأشكال هي القراءة) وثانياً، أن يأخذوا بعين الجد والاعتبار التقليد الهجائي - الأدبي - الفكري المعارض للمقدس الذي ينتمي اليه رشدي اسلامياً وأوروبياً، وثالثاً أن يتمعنوا قليلاً في البيتين العتيقين التاليين لأن صاحبهما أكثر معاصرة وجدلية ودقة منهم جميعاً في ادراكه لطبيعة العلاقة في الأدب بين الهجاء والنقد من ناحية، والصدق والكذب من ناحية ثانية:

وقالوا في الهجاء عليك إثم   وليس الاثم إلاّ في المديح
لأني إن مدحت مدحت زوراً   وأهجو حين أهجو بالصحيح[١٢٦]

(٤٠) جاذبية الاسلام، ترجمة الياس مرقص، (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٢)، ص ٦٢. الاصل الفرنسي:
Maxim Rodinson, **La Fascination de l'Islam,** (Paris: Maspero, 1980).

(٤١) أنظر عن الهوية الفلسطينية: محادثة مع ادوارد سعيد في: أوطان خيالية، ص ١٦٦ـ ١٨٤. مرجع مشار إليه سابقاً.

(٤٢) أنظر مجلة لندن لمراجعة الكتب، ٢٢ و٢٦/١٠/١٩٨٨، ص ١٢، مرجع مذكور سابقاً. كذلك كتاب الأيات الشيطانية بين القلم والسيف، ص ١١ ـ ١٨، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٣) أنظر مجلة عكس التيار البريطانية، أيار ـ حزيران ١٩٨٩، العدد ٢٠، ص ٥.
Against The Current, No. 20, May - June, 1989.
وملف رشدي، ص ٥٠ ـ ٥١، مرجع مذكور سابقاً.

(٤٤) راجع نص قرار المنع والبيان معه في ملف رشدي، ص ٥١ ـ ٥٢، مرجع مشار إليه سابقاً.

(٤٥) أنظر ملف رشدي، ص ٣ و٢٨، مرجع مذكور سابقاً، وصحيفة النهار، بيروت، ٤/٣/١٩٨٩.

(٤٦) أنظر كتابه أوطان خيالية، مرجع مشار إليه سابقاً.



المشكلة السادسة:
وأد الذاكرة والتاريخ

تكمن المشكلة السادسة في أن من يحمل على محمل الجد المادة الإعلامية والنقدية والتنديدية والتقريعية الغزيرة التي صدرت في الشرق والغرب حول رواية رشدي وقضيته لا بد واصل إلى الاستنتاج الأعوج القائل بأنه لا حياة فكرية في حاضر المجتمعات العربية والإسلامية إلاّ تكريس الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تطلع فعلي عندها إلاّ إلى كل ما هو ماضٍ وفائت، ولا حراك اجتماعي فيها إلاّ حراك الأصوليات الإسلامية ودعوات العودة، في نهاية القرن العشرين، إلى مدينة الخلفاء الراشدين. لكن الواقع شيء آخر تماماً. بعبارة أخرى يتناسى نقاد رشدي ومتهموه عمداً أن العالم العربي شهد منذ نهاية القرن الماضي سلسلة لم تنقطع من القضايا الشبيهة، إلى هذا الحد أو ذاك، بقضية رشدي والتي انفجرت كلها بسبب كتب وكتابات عصرية ومعاصرة تناولت المقدسات بالمراجعة العقلانية والمحرَّمات بالنقاش العلمي والموروثات بالتقييم الحديث والاجتهادات المتخلِّفة بالسجال النقدي المفتوح. أثارت بعض هذه الكتب في زمانها ضجات عربية وإسلامية ضخمة كما أدت إلى مناقشات فكرية وثقافية ودينية حادة وإلى محاكمات قضائية مشهورة وإلى أزمات سياسية ـ حكومية مشهودة وإلى تهجمات دينية شرسة من أعلى منابر المساجد وإلى اتهامات مألوفة بالكفر والإلحاد والزندقة والمروق الخ.

أحداث مشابهة

إن الضجات التي أثارتها كتب مثل «الإسلام وأصول الحكم» و«في الشعر الجاهلي» و«نقد الفكر الديني» في العالم العربي وخارجه معروفة ولا تحتاج إلى مزيد من التعليق. وتكفي الإشارة السريعة إلى المتاعب «الدينية» التي تعرض لها في الماضي القريب مفكرون وكتّاب وأدباء من أمثال نجيب محفوظ ومحمد أحمد خلف الله وعبدالله العلايلي ومحمود محمد طه (الذي شنقه النميري في السودان في محاولة لإنقاذ حكمه المنهار) وحمود صالح العودي (في اليمن) ومازال الحَبْل على الجرار. إذ على الرغم من حكم الإعدام الصادر على رشدي وعلى الرغم من كل ما قيل حول صعود الحركات الإسلامية الأصولية والأجواء المتزمتة التي تعمل على فرضها حالياً مازالت المؤلفات المثيرة للضجات الدينية مستمرة في الصدور في العالم العربي. على سبيل المثال طالبَ الأزهر بمصادرة كتاب جديد لخليل عبدالكريم صدر في القاهرة تحت عنوان: «الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية» (دار سيناء للنشر). وألقي القبض على كاتب قصة مصري اسمه علاء حامد وأودع السجن بسبب رواية نشرها في القاهرة تحت عنوان: «مسافة في عقل رجل» عدّتها المراجع الدينية المختصة مسيئة للإسلام. كما هوجمت في عمّان، الأردن، الأديبة زليخة أبو ريشة في الصحف ومن أعلى منابر المساجد بسبب كتاباتها المنعتقة.

حتى في اليمن الذي بقي سعيداً في عزلته وانغلاقه على نفسه حتى مطلع الستينيات شهد في أواسط الثمانينيات حادثة كبرى ومهمة محلياً شبيهة بحادثة سلمان رشدي وأشباهها في العالم العربي. أشير هنا إلى الاضطهاد الذي تعرض له الدكتور حمود العودي ـ الأستاذ في جامعة صنعاء وقتها ـ لأنه اختار منهجاً علمياً في تدريس تاريخ اليمن والكتابة عنه بدلاً من المنهج اللاهوتي ـ الغيبي. على سبيل المثال هوجم الدكتور العودي لأنه نسب نشوء الزراعة في اليمن منذ القدم إلى جهود الإنسان العربي وعدّها إنجازاً هاماً من إنجازاته الحضارية. أقامت القوى الدينية المعهودة الدنيا عليه ولم تقعدها لأن الزراعة في اليمن وغير اليمن ـ حسب رأيها الذي لا رأي غيره ـ من صنع الله وحده ومن خلقه دون سواه. رُمي الرجل بلائحة الاتهام والتهديد المعروفة: الارتداد، الإلحاد، الاستهزاء بالله وأنبيائه، التهجم على القرآن والإسلام، التبشير بالشيوعية الخ. ومع ان الدكتور العودي اضطر وقتها إلى التواري عن الأنظار والاختباء فقد دافع عن نفسه وعن منهجه ومهنته وآرائه وحريته دفاعاً شجاعاً في رسالة مفتوحة ومطوّلة وجهها إلى رئيس البلاد[٢٧].

في عام ١٩٧٨ نشر العالِم الإسلامي الكبير عبدالله العلايلي كتابه «أين الخطأ: تصحيح مفاهيم ونظرة تجديد». هزّ الكتاب وقتها علماء الدين المسلمين في لبنان وأحرج مؤسساتهم أيما إحراج (على اعتبار أن صاحبه واحد منهم) مما أوقع الناشر تحت ضغوط كبيرة اضطرته إلى سحب الكتاب بسرعة من الأسواق. يخفي كتاب العلايلي وراء أناقة لغته العربية الكلاسيكية جداً وخلف مصطلحاته الشرعية الموروثة وعباراته الفقهية التقليدية لهجة عنيفة تتناول بالتهكم المرير والسخرية اللاذعة الجهل المطبق الذي يسيطر على علماء المسلمين المعاصرين بدينهم ودنياهم معاً. فلا هم على علم حقاً بفحوى تراثهم الديني وفقهه وعلومه الشرعية من ناحية، ولا هم على علم حقاً بمعنى العصر الحديث وعلومه ومناهج تفكيره (على الرغم من أن العصر يكاد يسحقهم)، من ناحية ثانية. ولنذكر بهذه المناسبة أن طه حسين كان قد وجّه نقداً مشابهاً في «الأيام» إلى علماء الأزهر الذين تتلمذ على أيديهم وتعلّم تحت إشرافهم.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٩.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ٣.
(٤٩) الآيات الشيطانية بين القلم والسيف، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.
(٥٠) صحيفة الشرق الأوسط، لندن، ١٩٨٩/٢/١٨. وفي مصر نشر داعية العصر أحمد ديدات كتاباً يبين فيه كيف خدع سلمان رشدي الغرب بأكمله، راجع: شيطانية الآيات الشيطانية وكيف خدع سلمان رشدي الغرب، (القاهرة: دار الفضيلة، ١٩٩٠).
(٥١) المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.
(٥٢) أبرز هذه النقطة الدكتور عزيز العظمة رئيس قسم الدراسات الاسلامية والعربية في جامعة Exeter. أنظر ملف رشدي، ص ٥٧ ـ ٦١.
(٥٣) الآيات الشيطانية بين القلم والسيف، ص ٢١١.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٣.
(٥٥) أنظر ملف رشدي، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
(٥٦) أنظر: Daniel Pipes, **The Rushdie Affair** (New York, NY, Birch Lane Press Books, 1990), pp. 218-219.
(٥٧) أنظر مجلة النوفيل أوبزرفاتور الفرنسية، ١٩٨٩/٣/٢٣.
(٥٨) الآيات الشيطانية، ص ٤٣٩.
(٥٩) الآيات الشيطانية، ص ٢٨١.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.
(٦٣) راجع الترجمة الانكليزية لمقال «كيهان» في كتاب ملف رشدي، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ١٧ ـ ١٨. كذلك كيهان الثقافي، عدد ١٩٨٨/١٢/٩.

العلايلي ضاحكاً

يقترح عبدالله العلايلي على علماء المسلمين حلولاً ثورية معينة لمسألة التراث والمعاصرة التي تؤرقهم ولمعضلة التوفيق بينهما التي تحيرهم. وفي الوقت الذي تتصف فيه اقتراحاته على السطح بجدية العلم ووقار الفقه وجلال الشرع (مع التدعيم اللازم بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية) تنطوي، في العمق، على خفة التهكم واستهتار الهزء ودعابة الضحك (من هنا الغضب الشديد على الكتاب في لبنان وسحبه السريع من الأسواق). في الواقع أعتقد أن الكتاب من أوله إلى آخره ليس إلّا معارضة ألمعية ساخرة للفكر العقيم الذي مازال يتشبث به هؤلاء العلماء؛ وللمناهج الساقطة التي ما فتئوا يتناولون بها قضايا العصر؛ وللحلول السخيفة والأجوبة الغبية التي يقدمونها لمشكلات المسلمين معه. من هنا صياغة العلايلي عنوان الفصل التاسع من كتابه على شكل سؤال خطابي هازىء موجّه إلى زملائه العلماء: «أطوطميون أنتم أم فقهاء؟» وفيما يلي واحداً من اقتراحاته الثورية:

«التسليم بكل ما قالت المدارس الفقهية على اختلافها وتناكرها، حتى الضعيف فيها، وبقطع النظر عن أدلتها واختزانها في مُدَوّنة منسقة حسب الأبواب كمجموعة «جوستنيان»، وأعني كل ما أعطت المدارس: الإباضِيّة والـزَّيْدِيّة والجَعْفَـريّة والسنّية (من حنفية ومالكية وشافعية وحنبلية وأوزاعية وظاهرية)، ومن قبلها مدارس الصحابة فالتابعين فتابعي التابعين الخ، وذلك يجعل هذه الثروة الفقهية منجماً لكل ما يجدّ ويحدث... ويتأسس على هذا المقترح أنه في حال ما إذا واجهتنا مشكلة من مشاكل اليوم أو نازلة من النوازل، نأخذ الحل من هذا المنجم الفقهي أو الرَّبيذَة الجامعة الحافلة، بقطع النظر عن قائله أو دليله، وبتغير الظرف يتغير الحكم، وذلك بشكل إن ما رَجّحناه قبلاً نجعله مرجوحاً ونأخذ بمقابله الذي هجرناه من قبل، وكل ذلك استناداً إلى أن فقيهاً قال به وأن الظرف اقتضاه. فالمرجِّح إذاً هو الظرف فقط مادمنا قد سلمنا بأقوالهم جميعاً وقبلناها جميعاً، فما هجرناه اليوم من قول في مسألةٍ ما، ثم اقتضاه الظرف بعد حين، نعمد إلى ترجيحه والأخذ به. ولا عجب فالأحكام تتغير بتغير الزمان والمكان، والمُقتَضي في كل ذلك هو التيسير، وهما كليتان فقهيتان لا مجال للريب فيها»[١٢٨].

أما فتوى العلايلي الشرعية المعقدة والمطولة والذكية جداً التي تبيح للمرأة المسلمة الزواج بصورة عادية من غير المسلم فتشكل في نظري محاكاة عصرية ساخرة في العمق لأساليب التفكير الإفتائي المستهلكة بكل خوائها وعقمها وعجزها عن تقديم أي شيء يمكن أن يفيد أو ينفعَ المسلمين حقاً في أزمتهم الثقافية والاجتماعية والحضارية الراهنة[١٢٩]. وبما أنني في معرض الكلام على رواية «الآيات الشيطانية» المليئة بالممثلين والممثلات (بما في ذلك بطلها الآخر جبريل فاريشتا الذي يلعب دور الملاك جبريل في أحد الأفلام السينمائية اللاهوتية التي اشتهرت هوليوود الهند بانتاجها) أقدم للقارىء النص الظريف التالي من كتاب عبدالله العلايلي:

«ولا أدري لِمَ هذا التحرج من «التَشخّص»، وكان الملاك جبريل كما ورد في طائفة من الحديث، يبدو ويتشبه ويتشخص بصور من الناس مثل «دحية الكلبي»، فإذا كان الملاك ظهر ظهوراً هو أشبه بشهود أو حضور سينمائي، فكيف بغيره. ولولا أنني في حِمَى ما هو مقدس لقلت إنه كان أقدم مُمَثل مُشخِّص»[١٣٠].

العمى والطرش!

تستدعي سلسلة القضايا الشبيهة بقضية رشدي في العالم العربي بعض الملاحظات والاستنتاجات العامة: أولاً، مارست هذه السلسلة المستمرة من القضايا فعلاً تراكمياً تحرُّرياً وتحريرياً في الفكر العربي الحديث وفي الحياة الثقافية العربية المعاصرة عموماً بإقحامها موضوعات ممنوعة وموروثات مقدسة ومشكلات محظورة في ميدان النقاش المفتوح وحيز التدقيق العقلاني المستقل ومجال السجال الفكري الحر (وتشكل «الآيات الشيطانية» امتداداً لهذا المنحى العام على مستوى الأدب والإبداع الفني). ولأن سلسلة القضايا المذكورة جعلت مسألة مناقشة الدين نقدياً وبحرية نسبية مسألة شبه مقبولة عربياً (بخاصة في الأجزاء الأكثر تقدماً من الوطن) لم تتعدَّ ردود الفعل العربية المباشرة على «الآيات الشيطانية» الطقوس المعروفة لتصريحات الناطقين الرسميين باسم الحكومات والمؤسسات الدينية وتنديداتهم. لهذا السبب أيضاً أنتج العالم العربي أكبر عدد من الأصوات المدافعة عن «حق رشدي في الكتابة والحياة» من أي بلد آخر في العالم الإسلامي عموماً بما في ذلك تركيا. في الواقع من المفرح حقاً ألّا يجد العالم العربي ضرورة للرد على رشدي إلّا عبر الكتب والمقالات والمناقشات العلنية والسجالات الفكرية والدينية والشرعية والتاريخية المفتوحة (بغض النظر عن مستواها).

ثانياً، تنتمي الكتب المعنية، كما ينتمي أصحابها إلى الاتجاهات السياسية الكبرى كلها في الحياة العربية المعاصرة من يمين ووسط ويسار وتمثلها تمثيلاً جيداً. على سبيل المثال، كان علي عبدالرازق عالماً أزهرياً محافظاً دافع عن إلغاء مصطفى كمال للخلافة وعن فصل الدين عن الدولة في الإسلام بلغة العلماء العتيقة ومصطلحات الفقهاء المألوفة ومنطق الدراسات الشرعية المعروف. في حين مثّل طه حسين اتجاه الوسط الليبرالي الكلاسيكي إن كان في مواقفه السياسية اليومية والعامة أو في المنهج النقدي الذي اعتمده في دراساته. في مقابل ذلك انطلق كتابي «نقد الفكر الديني» من مواقع علمانية تنويرية يسارية متمركسة. أما عبدالله القصيمي فقد مثل اتجاهاً نقدياً نيتشوياً يمينياً عدمياً، في حين مال أحمد محمد خلف الله إلى الإتجاه القومي العربي المتقوقع على ذاته إلى حدود الشوفينية شبه العنصرية.

ثالثاً، تشكل خصوصية الوضع السياسي السائد العنصر الحاسم دوماً في تحويل أي كتاب من هذه الكتب إلى قضية محلية محدودة (القصيمي، العلايلي، العودي) أو إلى قضية كبرى شاملة (عبدالرازق، طه حسين، «نقد الفكر الديني»). معروف، مثلاً، أن علي عبدالرازق كان يعارض (مثل عائلة الوجهاء التي ينتمي إليها) تحركات الملك فؤاد الأول لإعلان نفسه خليفة المسلمين الجديد وأن كتاب «الإسلام وأصول الحكم» نسف الأسس النظرية والايديولوجية والشرعية لطموح الملك. معروف كذلك أن فؤاد الأول رد الصاع صاعين لعبد الرازق بضغطه على علماء الأزهر للتشهير به وبكتابه وانزال العقاب المناسب «بكل من تسول له نفسه...» الخ. انصاع العلماء وقتها للمشيئة الملكية فطردوا صاحب الكتاب من الأزهر بتهمة الارتداد عن الإسلام والزندقة وما إليه مما هو معروف. أما خصوصية الظرف السياسي المحلي والدولي الذي حوّل «الآيات الشيطانية» إلى قضية عالمية كبرى لا سابقة لها فمعروفة جيداً. على سبيل المثال، هناك غضب النُخب الحاكمة في الهند والباكستان على رشدي بسبب الهجاء الشديد الذي أصابها منه في روايتيه السابقتين «أطفال منتصف الليل» و«العار» مما جعل «الآيات الشيطانية» مناسبة ممتازة بيدها لتصفية حساباتها معه. هناك كذلك الصراع المحتدم وقتها بين آية الله الخميني

(٦٤) أطفال منتصف الليل، ترجمة عبدالكريم ناصيف، ٢ ج (دمشق، منشورات وزارة الثقافة، ١٩٨٥)، والعار، ترجمة عبدالكريم ناصيف، (دمشق: مكتب الخدمات الطباعية بدمشق، ١٩٨٥).

(٦٥) قارن، على سبيل المثال، بين الصفحة ١٦٣ من النص الانكليزي الأصلي لرواية أطفال منتصف الليل وبين الصفحات ٢٣٧ ـ ٢٣٩ من الجزء الأول من ترجمتها العربية.

(٦٦) أنظر الصفحتين ٨٣ و٢٩٢ من النص الأصلي للرواية.

(٦٧) أنظر الصفحة ٢٤٥ من النص الأصلي للرواية.

(٦٨) الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة هو كتاب الآيات الشيطانية بين القلم والسيف المشار إليه سابقاً.

(٦٩) تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، (مصر: دار المعارف، ١٩٦١) ج ٢، ص ٢٣٨ ـ ٢٤٠.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(٧١) أنظر: الآيات الشيطانية، ص ١١٠ ـ ١١١ (الأصل الانكليزي).

(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٧٣) تقرير إلى غريكو، ترجمة ممدوح عدوان، (بيروت: دار ابن رشد للنشر، ١٩٨٠). ص ٢٢٣.

(٧٤) رواية الآيات الشيطانية، ص ٩٣.

(٧٥) أنظر موقف الأصوات السوداء في الدفاع عن رشدي وروايته، ملف رشدي، ص ١١٣ ـ ١١٤. مرجع مشار إليه سابقاً.

(٧٦) أنظر كتاب الدكتور سليمان بشير مقدمة في التاريخ الأخر: نحو قراءة جديدة للرواية الاسلامية، (القدس، ١٩٨٤)، ص ١٦٣.

(٧٧) المصدر نفسه.

(٧٨) الآيات الشيطانية، ص ٩٣.

(٧٩) مقدمة في التاريخ الأخر، ص ١٦٣، مرجع مذكور سابقاً.

(٨٠) دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٦٤.

(٨١) د. عبدالرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الاسلام، ص ١٩ وما بعدها.

(٨٢) المرجع نفسه، ص ٣٠.

(٨٣) البلاذري، أنساب الأشراف، تحقيق محمد حميد الله (مصر: دار المعارف ١٩٥٩)، ج ١، ص ٣٨٥.

(٨٤) أنظر كتاب الدكتورة عائشة عبدالرحمن، بنت الشاطىء (نساء النبي)، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ص ٩٥ ـ ٩٦.



وخـادم الحـرمين على التحكم بـ «الأمية الإسـلامية» عبر البحـار والسيطرة عليها وتوظيفها الخ، مضافاً إليه محاولات الخميني تنصيب نفسه ـ عبر رواية رشدي ـ بابا إسلامياً عالمياً عابراً للحدود والقارات.

رابعاً، لا تشكل «الآيات الشيطانية» والضجة التي أثارتها حدثاً إسلامياً ثقافياً وأدبياً وفكرياً ودينياً شاذاً وطارئاً وفريداً على الرغم من تعامل النقاد معها، في الشرق والغرب، على هذا الأساس. لهذا أقول إن أبرز أوجه التهافت في المادة النقدية والإعلامية الصادرة حول قضية رشدي (وروايته) تكمن في الغياب الكامل لأية محاولة لربطها بسياق تاريخي ثقافي ما أوسع، أو إحالتها إلى بعض ما يعتمل في أحشاء المجتمعـات العربية والإسلامية العالم ثالثية من تحولات وصراعات وتناقضات وانقلابات على الأصعدة كافة. وينطبق هذا النقد بصورة خاصة على التقدميين العرب من نقاد رشدي الذين لا يتعبون أبداً من التبشير بضرورة «فهم الحدث على ضوء سياقه التاريخي» ولا يملون من إلقـاء المحـاضرات حول ضرورة «ربط الظـاهـرة الفكرية بخلفيتها الثقافية وقاعدتها الاجتماعية» وما إليه مما عودونا عليه في السابق.

بعبارة ثانية لا بد من طرح السؤال الأساسي: لماذا هذه السلسلة من الكتب (بما فيها «الآيات الشيطانية») لماذا هذه القضايا الصغيرة والكبيرة، المحلية والعربية، الإقليمية والدولية، ولماذا الضجات المثارة حولها؟ أوليست كلها مظهراً هاماً من مظاهر الجدل الصراعي العنيف الـذي تنـطوي عليه الأزمـة التاريخية ـ الاجتماعية ـ الحضـارية المستحكمة في العالم الإسلامي عموماً والعالم العربي تحديداً (بدرجات متفاوتة من الطول والعرض والعمق) نتيجة تراجع القديم واضمحلاله المتزايد والمتسارع من ناحية، واستعصاء ولادة الجديد ولادة صحية سريعة ونظيفة، من ناحية ثانية؟ أوليس صحيحاً أن رشدي وأمثاله، ممن ورد ذكرهم معنا أو لم يرد، يعبّرون عن هذه الأزمة ولا يصنعونها، ينفعلون بها ولا يفعلونها، يستجيبون لها ولا ينتجونها، يتحركون بقوتها ولا يحركونها؟ لهذا، إن من يعتقد أنه باستئصال رشدي وأمثاله يكون قد استأصل الأزمة، واهم، بل إنه أكثر من واهم لأنه يحكم على نفسه عملياً بالعمى والطرش وسيدفع الثمن التاريخي غالياً، بالتالي، فيما بعد. هنا أريد أن أدلي برأي مختصر في طبيعة هذه الأزمة وصلة رشدي بها.

تنبؤات ماركس

في منتصف القرن التاسع عشر تنبأ ماركس، استناداً إلى دراساته الاجتماعية والاقتصـادية والتـاريخية المعروفـة، أنـه ما من تشكيلة اجتماعية ـ اقتصادية سابقة على التشكيلة الرأسمالية الأوروبية الحديثة ستكـون قادرة على مقـاومـة اختـراق الأخيرة لها مع ما يستتبعه هذا الاختراق من زعزعة لأركانها وخلخلة لمقوماتها وإعادة صياغة لعناصر حياتها بما يتناسب مع متطلبات التشكيلة الرأسمالية الجديدة ومع مصالحها الكبرى وقواها الدافعة وقوانين حركتها المسيطرة. يجب أن يكـون واضحاً اليوم أنه ما من تنبؤ في العلوم الإنسانية والاجتماعية والتـاريخية تحقق بالتـمام والكـمال كما تحقق تنبؤ ماركس المذكور. في الواقع، توقع ماركس في «البيان الشيوعي»، واستناداً إلى التحليلات ذاتهـا، نشـوء أدب عالمي دولي من مجموع الآداب الوطنية والقومية والمحلية المعروفة وقتها[١٣١]. ولا شك أن رشدي يمثل اليوم ـ موضوعياً وذاتياً ـ حالة بارزة وصاخبة جداً من حالات الأدب العالمي الذي توقع ماركس نمـوه وازدهاره في ظل تطور الشروط التاريخية الجديدة التي شخّصها. يقول رشدي في إحدى مقالاته عن صنف من أصناف هذا النوع من الأدب:

«أعتقد أنه أصبح بالإمكان الشروع في تنظير العوامل المشتركة بين الكُتّاب المنتمين إلى هذه المجتمعات، أي (مجتمعات) البلدان الفقيرة و (مجتمعات) الأقليات المحرومة في البلدان القوية، بحيث نبين أن أغلب الجديد في الأدب العالمي أخذ يصدر عن هذه الفئة (من الكتّاب)»[١٣٢].

من ناحية ثانية، ارتبط تطور نمط الانتاج الرأسمالي ونموه وتوسعه بنشـوء تشكيلة معرفية ديناميكية جديدة تمحورت حول نمط جديد لانتاج المعرفة بالطبيعة والانسان والمجتمع تعارفنا على تسميته بالعلم الحديث. وتتألف التشكيلة المعرفية الجديدة:

(أ) من العلم الحـديث كمنهـج للبحث والاكتشـاف والاختراع واكتساب المعرفة الحقيقية بالموضوعات.

(ب) من العلم الحديث كجسم من المعلومات والمعارف النامية تراكمياً عن الطبيعة والانسان والمجتمع.

(ج) من العلم الحديث كتطبيق تكنولوجي عملي أداتي في التعامل مع العالم والسيطرة على الطبيعة والتحكم بالمحيط والتأثير الفعال في مجرى الأحداث.

على امتداد قرنين ونيف من الزمن حلّت التشكيلة المعرفية ـ العلمية الجـديدة حلولاً كاملاً في أوروبـا (بـالمعنى الـواسـع للكلمة) محل التشكيلات المعـرفية السـابقة عليها. أي أصبح العلم الحديث هو النمط المعـرفي النظري والعلمي والتطبيقي الأول والحاسم في حياة أوروبا الحديثة وفي تعاملها مع الطبيعة وتفسيرها للعالم وتحويلها للبيئة وفعلهـا في المحيط، حالاً بذلـك محل الـدين والأسـطورة والسحر والتنجيم والغيب والخرافة والأدعية والخوارق والحكمة المتوارثة والمهارة المكتسبة والأمثال المتداولة والاعتقاد الشائع الخ. يمكننا التعبير عن الحقيقة ذاتهـا بـالقـول إن العقل العلمي ـ الكمي ـ الاستكشافي ـ المنهجي ـ التطبيقي ـ المنتظم حل تماماً محل العقل الغيبي ـ الكيفي ـ التـأملي ـ الاسكولائي ـ الصوري ـ الاعتذاري في كل ما له علاقة حاسمة وحيوية بالنسبة للتعامل مع العالم عموماً ومع إدارة عملية انتاج الثروة الاجتماعية تحديداً.

خطيئة المعرفة

بناء على ما تقدم أستنتج، على طريقة ماركس، أنه ما من تشكيلة معـرفية سابقـة على التشكيلة المعـرفية العلمية الحديثة (بما في ذلك التشكيلة المعرفية الإسلامية الشرعية المعـروفـة) قادرة على مقاومة اختـراق الأخيرة لها مع ما يعنيه ذلـك من زعزعة لأركانها وخلخلة لعناصرها وتفجير داخلي لبنيانها. مرة ثانية، يعبّر رشدي وأمثاله عن صيرورة التحـول المعـرفي هذه في بلدان العالمين الإسلامي والعربي (وغيرهما) ولا يصنعونها، يصوغون أسئلتها الأولية وتساؤلاتها الجذرية ولا يخترعونها. أضف إلى ذلك أنه كلما سعت المجتمعات المذكورة إلى المـزيد من التنمية والتحـديث، وكلما اكتسبت المـزيد من المعـارف العلمية ـ التقنية الجـديدة، تعمقت أزمـة التحـول المعرفي المذكورة وازدادت حدة صراعـاتهـا وتناقضاتها وتكاثر، بالتالي، أشباه رشدي وأمثاله فيها («أولاد حارتنا» نموذج ممتاز على ما أقول).

يخطيء كثيـراً من يظن أن هذه الحقـائق والاعتبارات غائبة عن

(٨٥) كتـاب طبقات ابن سعد، تحقيق ادوارد ساشـاو، (لايدن: مطبـعـة بريل، ١٩٠٤)، ج ٨، ص ١١١ ـ ١١٢.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٨٧) المختصـر في تاريخ البشـر: تاريخ أبي الفداء، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٢)، ص ١٦٧.

(٨٨) كتاب المصاحف، لابن أبي داوود السجستاني، تحقيق أرثر جيفري عن مخطوطة وحيدة محفوظة في المكتبة الظاهرية بدمشق، المطبعة الرحمانية بمصر، ١٩٣٦.

(٨٩) د. سليمان بشير، مقدمة في التـاريخ الآخر، ص ٤١، مرجع مذكور سابقاً.

(٩٠) كتاب المصاحف، ص ١١٧، مرجع مذكور سابقاً.

(٩١) وفيات الأعيان، لابن خلكان، تحقيـق محمـد محيي الـدين عبـدالحميـد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤)، ج ١، ص ٤٠٠.

(٩٢) كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لابن دقماق، (مطبعة بولاق، ١٨٣٩)، ج ٤، ص ٧٢.

(٩٣) ابن عسـاكر، التاريخ الكبير، (دمشق: مطبعـة روضة الشام، ١٣٣٢ هـ)، ج ٤، ص ٦٩.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٦٩ ـ ٧٠.

(٩٥) «رسالة عبدالله بن اسماعيل الهـاشمي إلى عبـدالمسيـح بن اسحق الكنـدي يدعـوه بها إلى الاسلام ورسـالـة الكندي إلى الهاشمي يرويها عليه ويدعوه إلى

رشدي الفنان والناقد والمراقب والمفكر. سأضرب فيما يلي بعض الأمثلة: يستكشف رشدي بمهارة عالية وروح مرحة وسخرية كاشفة أشكال الصراع والمواجهة والمجابهة والتأثير والتأثر الناتجة كلها في المجتمع الهندي المعاصر، بشقيه الهندوسي والإسلامي، عن اختراق أجزاء من التشكيلة المعرفية العلمية الوافدة حديثاً لنسيج التشكيلات المعرفية المحلية السائدة منذ القدم. يفرض رشدي المسألة على وعينا بعرضه مجموعة من المفارقات الهازلة والمواقف المأساوية والتناقضات المضحكة ـ المبكية الناجمة عن هذا الصراع والاختراق. على سبيل المثال نشاهد في «أطفال منتصف الليل» المنجّمين والسحرة ومن لفّ لفهم وهم يسهمون في إعداد الخطة الخمسية الأولى للبلاد، تحت إشراف جواهر لال نهرو، إلى جانب خبراء الاقتصاد واختصاصي التخطيط وعلماء الفيزياء وعلى قدم المساواة معهم. وفي الرواية ذاتها، نقابل الدكتور آدم عزيز (جد بطل الرواية سليم سيناء) الذي درس الطب في جامعة هايدلبيرج في المانيا وقرأ جيداً كراس لينين «ما العمل؟» وهو يحاول وضع معارفه الجديدة موضع التطبيق بمعالجة ابنة الإقطاعي الكبير في إحدى بقاع كشمير المعزولة من وراء ملاءة مثقوبة خوفاً على الفتاة من العيب والحرام. بعبارة أخرى اخترقت التشكيلة المعرفية الأرقى التي يمثلها الدكتور آدم عزيز الحجاب الحاجز للتشكيلة المعرفية القديمة التي تحمي الإقطاعي وابنته وثقبت نسيجه دون رجعة، ولا بد، بالتالي، من انفراط عقد نسيج الملاءة نفسها بعد ثقبها مهما حاول أصحابها ترميمها وصيانتها بعد العطب الأولي الذي أصابها. لذلك انهارت مقاومة الفتاة ومقاومة والدها تدريجياً في الرواية (وبعد كل فحص طبي جديد من وراء الملاءة المثقوبة) إلى أن أخذها الدكتور زوجة له. في التحليل الأخير، تحطم آدم عزيز نتيجة اصطدام جديده بعتيق كشمير ولا يترك رشدي مجالاً للشك في أنه لا يريد لمأساة آدم عزيز أن تكون مأساة الهند الحديثة والمعاصرة أو أن يكون مصيره مصيرها.

تغليف البؤس بالرضا والقناعة

يستكشف رشدي في الرواية ذاتها، كذلك، المستويات الأكثر انحطاطاً وتعمية وخرافةً وشعوذةً ووهماً التي انحدرت إليها في الوقت الحاضر البقايا الباقية من أشلاء التشكيلات المعرفية الهندوسية والإسلامية العتيقة، بخاصة في الأعماق السُفلى لمجتمع مدن مثل بومباي ودلهي. وانسجاماً مع موقفه التقدمي المبدئي لا يعمل رشدي أبداً على تغليف بؤس أعماق المجتمع الهندي السفلى وجهلها بأغلفة الأصالة والروحانية والرضا والقناعة. في الواقع نجده يوجه سهامه النقدية اللاذعة (بخاصة في «الآيات الشيطانية») إلى الشباب الأوروبي والأميركي الهيبي السائح في الهند بحثاً عن الغذاء الروحي الكوني في بؤس تلك الأعماق الذي لا يصدق وفي خزعبلات مشعوذيها وتعاليم دجاليها عن «الأعماق التي لا قرار لها لأزل ـ الفضاء السماوي»، على حد تعبيره الساخر. لنذكر هنا أن ولادة سليم سيناء في منتصف ليل ليلة الهند المشهودة أنعمت عليه «بأعظم الملكات كلها، أي المقدرة على النظر في عقول البشر وقلوبهم». دخل رشدي، على طريقة بطله، في عقل التشكيلة المعرفية الإسلامية القديمة وأمعن النظر في محتوياته فوجده فارغاً من كل ما له علاقة بالعالم الحديث حقاً ومن كل ما هو مهم وحاسم بالنسبة للاستمرار والنمو والتقدم في المرحلة التاريخية المعاصرة. كانت الهند والصين والخلافة العربية ـ الإسلامية كلها حضارات كبرى قدمت ما قدمته إلى تاريخ الإنسانية وتطورها، ولكن ماذا عندها اليوم لتقوله لعالمنا المعاصر؟ ماذا عندها حقاً لتقدمه إلى حركة التاريخ في الحاضر والمستقبل؟ لا شيء يذكر، على ما يبدو. هذا يجد العالم الإسلامي (ومعه العالم العربي) نفسه هو وتشكيلته المعرفية الماضية وعقله الشرعي العتيق سابحاً في الفضاء الخارجي اللاتاريخي لـ«عالم ثالث» لا وزن له ولا ثقل لأصحابه.

النصرانية في أيام أمير المؤمنين الخليفة العباسي المأمون سنة ٢٤٧ هجرية و٨٦١ مسيحية»، (القاهرة، ١٩١٢)، ص ٨٧ ـ ٨٨، ٩١ ـ ٩٢.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

(٩٧) إحسان الهي ظهير، الشيعة والقرآن، (لاهور، باكستان: منشورات ادارة ترجمان السنة، ١٩٨٣).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(١٠٠) «سورة الحاقة، الآيتان ٤١، ٤٢».

(١٠١) الدكتور جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، (بيروت: دار العلم للملايين، ومكتبة النهضة، بغداد، ١٩٧٠)، ج ٦، ص ٨٤.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٦.

(١٠٣) ابن هشام، السيرة النبوية، حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا، ابراهيم الابياري، عبدالحفيظ شلبي، مطبعة البابي الحلبي بمصر، القاهرة، ١٩٣٦، ج ١، أنظر الصفحات ١٥ ـ ١٩.

(١٠٤) المصدر نفسه، «ابين» اسم مكان.

(١٠٥) المصدر نفسه.

(١٠٦) المصدر نفسه.

(١٠٧) صحيفة لوموند الفرنسية، ١٩٨٩/٣/١٥. أنظر الترجمة العربية في صحيفة أنوال المغربية، ١٩٨٩/٣/١٨.

(١٠٨) نشرت مجلة جرانتا الأدبية البريطانية نص المحاضرة في العدد رقم ٣١، ربيع ١٩٩٠، ص ٩٩: Granta No. 31, Spring, 1990, pp. 98 -111.

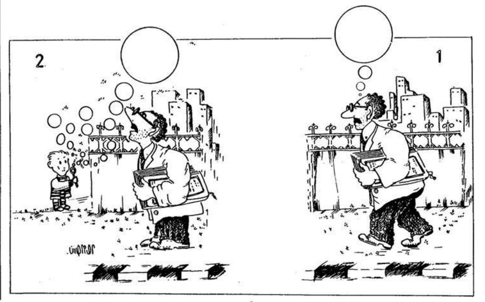
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠ ـ ١٢١.

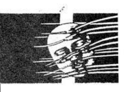
(*) كتاب مفاخرة الجواري والغلمان، تحقيق شارل بلا، (بيروت: دار المكشوف، ١٩٥٧).

(١١٠) الدكتور فرج فودة، الحقيقة الغائبة، (القاهرة: دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٦)، ص ٧٠ ـ ٧١.

(١١١) أدام ميتز، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ترجمة الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة، (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٧)، ط ٣، ج ١، ص ١٣٧ ـ ١٣٨.

(١١٢) أدام ميتز، المصدر نفسه، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.





يصف رشدي في رواية «العار» هذا «العالم الثالث» الذي نشأ فيه عمر الخيام شاكيل على النحو التالي:

«قضى عمر الخيام اثني عشر عاماً طوالاً، أي أكثر سنوات نموه أهمية، عالقاً في شراك ذلك القصر المنعزل، ذلك العالم الثالث الذي لم يكن مادياً ولا روحياً، بل هو نوع من البلى المركّز والمؤلّف من البقايا المتفسخة لذينك النوعين الأكثر الفة من العوالم: العالم الذي سيصطدم به عمر الخيام على الدوام و (عالم) تلك الكمية الهائلة من الأغراض التي اهترأت وغطاها الغبار وعشش عليها العنكبوت مع أنها محفوظة من العث بعناية، العالم المتلاشي لتلك البقية الباقية من الغشاوة العفنة للأفكار المنبوذة والأحلام المنسية»[١٣٣].

أما الحضارة التي تعيش على أمجاد ماضيها ولا تعرف كيف تَعْبر العالم الثالث المذكور أو كيف تتجاوز فضاءه الخارجي المسحور بحيث ترجع إلى التاريخ، بكل ما يتطلبه من ثقل ووزن، فمصيرها هو مزبلة التاريخ الشهيرة. يقول رشدي في رواية «العار» محذراً:

«التاريخ اصطفاء طبيعي حيث تتصارع ضروب من طفرات الماضي على السيادة. أنواع جديدة من الوقائع تنشأ. أما الحقائق العتيقة المتحجرة فتمشي معصوبة العينين إلى الحائط وهي تُدخّن لفافات التبغ الأخيرة[*]. ولا تبقى على قيد الحياة إلّا طفرات الأقوى. أما الضعفاء والنكرات والمهزومون فلا يتركون وراءهم إلّا القليل من الآثار: حقول ذات أنماط معينة، رؤوس فؤوس، حكايات شعبية، أباريق مهشمة، أضرحة دفن الموتى. أي الذكرى الباهتة لجمالهم أيام الشباب. لا يحب التاريخ إلّا من يسيطر عليه: إنها علاقة استرقاق متبادل. لا مجال فيه لأشباه بينكي[**] أو لأمثال عمر الخيام شاكيل، حسب رأي إيسكي»[١٣٤].

وصف العالم مقدمة لتغييره

حين أمعن النظر في النتائج البعيدة المتضمنة في مواقع رشدي الأدبية وانتقاداته السياسية وسخريته الاجتماعية ومعارضته الدينية أستنتج أن العالم الإسلامي بحاجة اليوم إلى حداثة العقل والعلم والتقدم والثورة بدلاً من أصالة الدين والشرع والتراث والرجعة. من هنا تأكيد رشدي المزدوج بأن: «المسألة التي تواجهنا هي: كيف نبني عالماً جديداً و«حديثاً» من حضارة قديمة تسكنها الخرافة؟» و«إن إعادة وصف العالم (من جانب الروائي مثلاً) تشكل الخطوة الضرورية باتجاه تغييره»[١٣٥]. لهذا يهاجم رشدي بلا شفقة ذلك التحالف الوثيق المدعوم بقوة، أميركياً وغربياً، بين التعصب الديني الإسلامي الارتدادي من ناحية وبين الديكتاتورية العسكرية السافرة في بلد مثل الباكستان، من ناحية ثانية، فيهجو، بالتالي، هجاء هازئاً قوياً نفاق الصحافة الغربية الحرة في تعاملها الرقيق والرحيم مع هذا التحالف ومع رموزه البشرية والسلطوية. المشهد: مندوب التلفزيون الإنكليزي وهو يتلعثم ويتردد ويتلكأ بحثاً عن العبارات اللائقة والكلمات الأكثر لطفاً لطرح سؤال على الجنرال حيدر (ضياء الحق، النميري) حول العمل بعقوبات الجلد والرجم وقطع الأيدي والأرجل وفقاً للشريعة الإسلامية السمحاء:

«جنرال حيدر... المصادر المطلعة ترى، المراقبون الوثيقو الصلة يزعمون، الكثير من مشاهدينا في الغرب قد يقولون، كيف تدحضون القول إن، هل لديكم وجهة نظر حول الزعم القائل إن إقامتكم العقوبات الإسلامية مثل قطع الأيدي والجلد قد يبدو، لبعض المراجع، جدلاً، وفقاً لبعض التعريفات، إذا جاز التعبير، عملاً همجياً»[١٣٦].

لا غرابة، إذن، ان استشهد رشدي بعبارة للروائي البريطاني الكبير جراهام جرين يقول فيها:

«من الأفضل لكاتب الرواية أن يبقى بعيداً عن الصحافيين لأنه في الوقت الذي يحاول فيه الروائيون كتابة الحقيقة يعمل الصحافيون على كتابة الرواية»[١٣٧]

لا غرابة كذلك في اعتبار رشدي الرواية وسيلة من الوسائل الهامة «لتكذيب الطبعة الرسمية للحقيقية» التي يقدمها الساسة في بلاد العالم كلها، على ما يبدو[١٣٨]. لهذا يدين رشدي دعوات انسحاب الأدب من صراعات التاريخ وقذارات السياسة ومتاعب تسمية الأشياء بأسمائها فينفي بقوة إمكان «وجود الأعمال الفنية في أي فراغ اجتماعي أو سياسي» لأن «لكل نص سياق»، على حد تعبيره الحرفي. كذلك، يرفض بإصرار مشابه جدية محاولات «فصل طريقة فعل تلك الأعمال في المجتمع عن السياسة والتاريخ»[١٣٩]. فيما يلي ترجمة لنص يمثل وجهة نظر رشدي وممارسته الأدبية تمثيلاً جيداً ودقيقاً:

«على سبيل المثال، لا يوجد إجماع حول طبيعة الواقع بين دول الشمال ودول الجنوب. يختلف ما يقوله الرئيس ريغان حول ما يجري في اميركا الوسطى اختلافاً جذرياً عن ما يقوله الساندينيستا، مثلاً، إلى درجة الغياب شبه الكامل لأية أرضية مشتركة بينهما. لهذا، يتوجب علينا الانحياز إلى هذا الجانب أو ذاك وتبيان ما إذا كنا نعتقد أن نيكاراغوا هي «الحديقة الأمامية» للولايات المتحدة، بعد أن كانت فيتنام «حديقتها الخلفية»، على ما نذكر. يبدو لي أنه لا سبيل أمام الأدب إلّا الدخول في مثل هذه النزاعات لأن المتنازع عليه ليس إلّا ما هو الواقع بحد ذاته؟ أي ما هي الحقيقة؟ وما هو الكذب؟ إذا ترك الكُتّاب مهمة رسم العالم لرجالات السياسة سيقترفون بذلك (أي الكتّاب) واحداً من أكثر أعمال الاستسلام خسّة في التاريخ»[١٤٠].

لهذا تعمل رواية مثل «أطفال منتصف الليل» على استحضار امكانات التحرر التاريخية التي تمثلت في حُلم أطفال منتصف ليل ليلة الهند الكبرى بعد ان هدرها رجالات الدولة والسياسة وحوّلوها إلى مجرد كوابيس لا أكثر. كما تعمل في الوقت ذاته على اعادة طرحها ليس كذاكرة أدبية وجماعية مهمة فحسب، بل كمشروع ما زال حياً وممكناً لصناعة مستقبل أفضل مع الأخذ بعين الاعتبار القوى المعطّلة لتحقيق ذلك الحلم من ناحية، والتلميح إلى القوى التي قد تنجح في انجازه من ناحية ثانية. أما رواية «العار» فتحكي حكاية شنيعة عن الطغيان والاستبداد السلطوي، عن التعصب الديني والديماغوجية السياسية والموت العنيف، مبيّنة أن أبطال الحكاية والمسؤولين عن بشاعتها ينتمون، في التحليل الأخير، إلى «قبيلة» واحدة تتحكم بقفص حديدي ولا تحكم بلداً حقيقياً فسيح الأرجاء. لهذا زوّد رشدي روايته بشجرة نَسب كاملة للقبيلة المذكورة بفروعها وبطونها وعشائرها كما زرع في متنها عجوزاً عمياء لا تُغني إلّا الأنساب والسلالات. أما حين ينتقل رشدي إلى مستوى التندُّر والتفكه والسخرية الهادفة بالنسبة لعلاقة الأدب بالواقع فإنه يؤكد، استناداً إلى نوع السينما التي تنتجها الهند في بومباي، أن الشكل الأدبي الأكثر ملاءمة للهند والأعظم انطباقاً عليها هو الميلودراما. كما يجد في «الرواية التاريخية» («أطفال منتصف الليل») الشكل الفني الأكثر مناسبة لتقديم الهند الحديثة أدبياً. بالنسبة للباكستان الراهنة لا يجد رشدي من أسلوب أدبي ملائم لواقعها السياسي سوى «الملحمة الهزلية» بسبب من العجرفة الاسلامانية الخاوية لحكامها وعنجهيتهم الدولية الجوفاء وتبجحهم العسكري الفارغ. أضف إلى ذلك رأي رشدي بأن الباكستان غير قابلة للتقديم أدبياً إلّا على شكل حكاية حديثة من حكايات الجن

(١١٣) مقامات ابن ناقيا، تحقيق الدكتور حسن عباس، (القاهرة: الدار الاندلسية، ١٩٨٨)، المقامة العاشرة، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(١١٤) الدكتور عبدالرحمن بدوي، من تاريخ الالحاد في الاسلام، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٨٩. أنظر أيضاً كتاب هادي العلوي الممتاز المنتخب من اللزوميات: نقد الدولة والدين والناس، مرجع مشار إليه سابقاً.

(١١٥) بدوي، المصدر نفسه، ص ٩٠.

(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٧٣.

(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٧ ـ ١٨٠.

(١٢٠) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام، ج ٦، ص ٩١ ـ ٩٢، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢١) الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري، ص ١٣٣ ـ ١٣٤، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢٢) من تاريخ الالحاد في الاسلام، ص ٤١، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢٣) كتاب الرد على الزنديق اللعين ابن المقفع عليه لعنة الله، للقاسم بن ابراهيم، تحقيق ميكائيل انجلو جويدي (Guidi, Michelangelo) (روما، ١٩٢٧) ص ٨، ١١، ٣٥.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧، ٣٩. أنظر أيضاً: من تاريخ الالحاد في الاسلام، ص ٤٠ ـ ٥٨، مرجع مذكور سابقاً.

والسخر المعروفة، لأن البلد يشبه أكثر ما يشبه، وفقاً له، عصفوراً له جناحان بلا جسم يجمعهما، «جناحان يفصل بينهما جسم العدو الأكبر» (الهند) من ناحية «ولا يجمع بينهما إلّا القدرة الالهية»، من ناحية ثانية، يبقى أن أضيف أنه حين قرر الجنرال ضياء الحق التراجع عن الوعد الذي التزم به أمام الشعب الباكستاني بإجراء انتخابات نيابية ديموقراطية حرة أعلن على الجماهير أن روحاً جاءه في المنام وأبلغه أن الديموقراطية مضادة للإسلام وتعاليمه!

رواية ـ كرنفال

أريد أن اختتم هذا القسم من دراستي باعتراف شخصي. وأبدأ بالتعريف الكلاسيكي للكرنفال أو المهرجان (من الهرج والمرج) الذي يقول: «إن الكرنفال هو تلك اللحظة من الزمان والمكان التي يجوز فيها الكلام بحرية مطلقة عن كل شيء مهما كان». تحتوي «الآيات الشيطانية» على عناصر الكرنفال كلها (إنها كرنفال معارض وساخر من أولها إلى آخرها): التمثيل، التهريج، الإيماء، الأزياء، الأقنعة، التخفي، البشاعة، الأحلام، الضحك، البذاءة، الخفة، المرح، العربدة، بالاضافة إلى الكلام الحُر تماماً على كل شيء بما في ذلك ماضي الإسلام وحاضره واحتمالات مستقبله. لهذا تراجع «الآيات الشيطانية» بحرية كاملة التساؤلات والمفارقات والتناقضات والمشكلات والخوارق التي انطوت عليها نصوص الإسلام ورواياته وعقائده وسجالاته وصراعاته والتي شغلت كلها بال أكبر العقول وأعظم الأدمغة في التاريخ العربي ـ الإسلامي. وتمثل شخصية سلمان الفارسي القلقة في الرواية هذا النوع من العقول والأدمغة بخاصة عند إعادة طرحها مجدداً مشكلة خلق القرآن الكلاسيكية بلغة العصر الراهن، أي هل القرآن وثيقة إلهية كونية سرمدية أم وثيقة انسانية عربية تاريخية؟

تساؤلات يطرحها الجميع

وانسجاماً مني مع هذه الروح الحرة المنفتحة والسمحة التي تسري في الرواية كلها، أريد أن أستعيد بعض ذكريات مرحلة الشباب والتلمذة والدراسة الجامعية لأنها انطوت على أفكار نقدية حول الدين شبيهة بالأفكار الواردة في «الآيات الشيطانية»، وعلى تساؤلات إسلامية صعبة مماثلة لما نجده في رواية رشدي، وعلى معاناة روحية وأزمات فكرية واعتقادية قريبة جداً مما هو موصوف ومعبر عنه في أدبه عموماً. بعبارة أخرى ناقشت مع النفس ومع الزملاء والأصدقاء والأصحاب مسائل، بدت لنا بمنتهى الخطورة وقتها، كالتي يتناولها رشدي في إنتاجه الأدبي. على سبيل المثال تصارعنا وقتها مع أنفسنا ومع بعضنا البعض حول أسئلة من النوع التالي (كلها مثارة ومناقشة في «الآيات الشيطانية»): هل كان محمد نبياً حقاً أم رجل دولة وسياسة؟ هل كان مجرد أداة بيد إرادة إلهية عليا ومذياعاً لمخططها الكوني أم كان بطلاً تاريخياً وقائداً عالمياً غيّر جذرياً مجرى التاريخ ووجه العالم القديم؟ هل كان مجرد الأمين اليتيم والفقير الذي تحكي عنه روايات التقوى والورع أم كان تاجر ترانزيت محنكاً حيسوباً؟ هل كان بانياً لمثل روحية عليا ومجسداً لها أم كان زير نساء؟ ولما كنا قد تعرضنا وقتها إلى علم النفس الحديث وتعلمنا شيئاً عن التحليل النفسي ودوره وأهميته لم نستطع أن نمسك أنفسنا عن التفكير في سؤال من النوع التالي: ماذا يعني من منظور علم النفس والتحليل النفسي زواج النبي لأول مرة من امرأة تصلح لأن تكون والدته ومن ثم ولعه اللاحق بفتيات هن في سن بناته؟

بطبيعة الحال، أدركنا فيما بعد أن التساؤلات التي أتعبتنا فكرياً وأرهقتنا نفسياً وهزتنا روحياً لا تنطوي في الواقع على أية تناقضات حقيقية أو تعارضات جدية لأن النبي كان بالفعل هذه الأشياء كلها وأكثر من ذلك بكثير. وعلى سذاجتي في تلك الفترة حاولت إقناع نفسي بتفسير «علمي ـ سياسي» معين للحريم الذي أحاط الرسول نفسه به لأن التسويغات التقليدية لسلوكه والاعتذارات الشائعة عن تصرفه لم تعد تقنعني. لاحظت وقتها أن الدول الجديدة المتحررة حديثاً من الاستعمار كانت تتصرف وكأن أبرز علامات السيادة الوطنية وأقوى مظاهر الاستقلال القومي هي: العَلَم والنشيد الوطني وشركة الخطوط الجوية. استنتجت (بالقياس مع الفارق، طبعاً) أن النبي، بصفته مؤسس الدولة العربية بامتياز وباني أركانها الأعظم، لا بد أنه رأى في مؤسسة الحريم علامة من علامات السلطان ومظهراً من مظاهر الدولة وقوتها على غرار ما كان سائداً في البلاطات الامبراطورية المجاورة ومعمولاً به في الممالك الكبيرة والصغيرة المحيطة بشبه الجزيرة العربية في ذلك الزمان.

بعبارة ثانية تطرح «الآيات الشيطانية» علناً وصراحة الأسئلة ذاتها التي طرحناها على أنفسنا وما زال يطرحها ملايين المتعلمين والمثقفين في العالم الإسلامي على أنفسهم أو فيما بينهم أو في جلساتهم الخاصة ويتصارعون معها فردياً وجماعياً. فيما يلي عينة من هذه الأسئلة والتساؤلات: كيف أتعامل، عند نهاية القرن العشرين، مع هذه الكمية الهائلة من الروايات الإسلامية والقصص القرآنية والمنقولات التراثية الخ، المليئة بالخوارق والعجائب والمفارقات واللامعقولات (مثلاً، عيسى وهو يتكلم في القرآن قبل ان يخرج من رحم أمه، عصى موسا التي تحوّلت إلى حية تسعى، إبليس وهو يوسوس للنبي نفسه بحديث الغرانيق الخ. الخ)؟ هل يحق لي أن أفهم هذه الروايات فهماً رمزياً مجازياً محضاً أم هل ما زلت مجبراً على الاعتقاد بها وبصدقها بصورة حرفية؟ هل يحق لي إعمال العقل فيها ومناقشتها على ضوء معارفي العلمية الراهنة أم أني مجبر على التسليم بها تسليم العميان والعجائز والجهلة؟ هل أتجاهل المسألة كلها وأشيح بنظري عنها طلباً لهدوء البال والسكينة والراحة النفسية أم أعمل على طلب الحقيقة؟ هل يحق لي أن أتعامل معها كمصادر أولية مهمة لدراسة تاريخ العقليات والذهنيات والايديولوجيات والأديان المقارنة والتصورات الشمولية للكون والانسان والمجتمع؟ هل يحق لي استخدامها مادة أولية في أغراضي الأدبية والفنية والإبداعية كما فعل سلمان رشدي وغيره؟ هل يعمل مثقفو العالم الإسلامي على تقدم مجتمعاتهم وتحرر شعوبهم حين يتجاهلون هذه المسائل كلها ويضعون سلاح النقد جانباً ليسايروا ـ دون قناعة حقيقية وجدية في معظم الأحيان ـ ما هو سائد من تعميات دينية ومسيطر من أساطير تاريخية ومتحكم من خرافات شعبوية وشائع من ايديولوجيات أصولية ارتدادية؟ هذا هو نوع الأسئلة والمشكلات والقضايا التي يريد أعداء رشدي وخصومه ـ شرقاً وغرباً ـ قمعها ومنع قيام أية مناقشة مفتوحة وعصرية حولها في العالم الإسلامي أو أية مراجعة عقلانية علمية جديدة لمعناها ودورها وأهميتها في حياتنا الاجتماعية والثقافية والفكرية المعاصرة. □

(١٢٥) كتاب الرد على ابن المقفع، ص ٤٩، مرجع مذكور سابقاً.

(١٢٦) هادي العلوي، ديوان الهجاء العربي، (اللاذقية: دار الحوار، ١٩٨٢)، ص ٧.

(١٢٧) في سنة ١٩٨٦ نشر الدكتور حمود العودي الوثائق المتعلقة بقضيته، بما فيها دفاعه المفصل عن نفسه، في كتيب تحت عنوان: التهمة والدفاع: الملف الأول (الناشر غير مذكور. تمت الطباعة في عدن على الأرجح). ويضم الملف لائحة بأسماء المثقفين العرب الذين تضامنوا معه علناً ودافعوا عن حقه في التعبير عن رأيه وأدانوا مضطهديه (١٣٥ اسماً).

(١٢٨) أين الخطأ، ص ١٠٩ ـ ١١٠. القوس في النص الأصلي.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ١٢٧ ـ ١٣٧.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(١٣١) أنظر الفصل الأول من: البيان الشيوعي، والذي يحمل عنوان: «بورجوازيون وبروليتاريون».

(١٣٢) أوطان خيالية، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٦٩.

(١٣٣) الأصل الانكليزي، ص ٣٠. الترجمة العربية، ص ٢٧، مرجع مشار إليه سابقاً (أدخلت التصويبات اللازمة على الترجمة).

(*) لم تلتقط الترجمة العربية المقصود بهذه الجملة (وغيرها أيضاً). يعني السير إلى الحائط بعينين معصوبتين تنفيذ حكم الاعدام رمياً بالرصاص. أما لفافات التبغ فتشير إلى الرغبة الأخيرة لمن سينفذ فيه حكم الاعدام بتدخين سيجارة أخيرة. أنظر ص ١١٨ من الترجمة العربية.

(**) من شخصيات رواية العار.

(١٣٤) الأصل الانكليزي، ص ١٢٤.

(١٣٥) أوطان خيالية، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ١٣ ـ ١٤، ١٩.

(١٣٦) العار، الأصل الانكليزي، ص ٢٤٥. الترجمة العربية، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ (أدخلت التصويبات اللازمة عليها).

(١٣٧) أوطان خيالية، مرجع مشار إليه سابقاً، ص ٢١٧.

(١٣٨) المصدر نفسه، ض ١٤.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٢، ٩٦، ٩٧.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠ (التشديد في النص الأصلي).

نتائج «جائزة يوسف الخال للشعر» للعام ١٩٩٢

■ بموجب شروط «جائزة يوسف الخال للشعر» للعام ١٩٩٢، أقفل في ٣١ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٢ باب قبول المجموعات الشعرية المتسابقة. وقد بلغ عدد هذه المجموعات ١٩٦ مجموعة شعرية، توزّعت على خمسة عشر قطراً عربياً، وجاءت على النحو التالي:

٧٥ سورية، ٢٧ المغرب، ٢٥ لبنان، ١٢ تونس، ١٠ مصر، ٨ فلسطين، ٦ الأردن، ٧ السعودية، ٦ العراق، ٥ ليبيا، ٤ الامارات العربية المتحدة، ٢ سلطنة عمان، ٢ السودان، ١ البحرين، ١ الكويت، ١ اليمن.

وفي تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٢ توصلت لجنة التحكيم الى اختيار المجموعات الشعرية الثلاث التالية للفوز بالجائزة بالتساوي، وهي:

● «حدث ذات مرة أن...» - محمد محمد متولي (مواليد مصر ١٩٧٠).

● «ليل» - خالد بدر (مواليد دبي - الامارات - ١٩٦١).

● «قبل الحرب، بعد الحرب» - حسين درويش (مواليد سورية - ١٩٦٣).

وقد منحت اللجنة جائزتها لهذه المجموعات، اعترافاً منها بموهبة كل من الشعراء الثلاثة الفائزين، وتشجيعاً لتعددية أشمل للحداثة الشعرية، وايماناً منها بضرورة الافساح في المجال أمام كل التنويعات الممكنة في الخطاب الشعري المعاصر. وبموجب هذه النتيجة توزع قيمة الجائزة، وقدرها ثلاثة آلاف دولار أميركي، والتي قدّمتها لهذا العام شركة «رياض الريّس للكتب والنشر»، بالتساوي للشعراء الفائزين.

وتُصدر شركة «رياض الريّس للكتب والنشر» المجموعات الشعرية الفائزة، ويتزامن صدورها مع الإعلان عن النتائج. ويتقاضى كل من الشعراء الفائزين، إضافة الى قيمة الجائزة، حقوقهم التقليدية كمؤلفين من قبل الناشر.

ويتبلّغ الشعراء الفائزون نتائج المسابقة عن طريق وسائل الاعلام، ورسمياً بواسطة رسائل توجّهها اليهم لجنة الجائزة.

أما رأي لجنة التحكيم في المجموعات الشعرية الثلاث الفائزة، فكان الآتي:

□ «حدث ذات مرة أن...».
محمد محمد متولي (مصر)

■ بين اليومي والسوريالي، يتألق الشاعر في المزاوجة بين الصورة الحسية والفكرة، في نشيد متواصل وبلا فواصل بين الجسدي والخرافي. انه شعر اللحظات السرية، والبحث عن قصيدة محرّمة.
وبها تكافىء اللجنة شعر الجرأة والقلق.

□ «ليل».
خالد بدر (الامارات)

■ يقترب الشاعر في قصائده من الهمس، والمفردة الخافتة المحمّلة بالضوء والاشارات. يختصر، ويختزل، بشفافية، وتلقائية. وبلغة رشيقة ومطواعة في قول الحب والبلاد. من خلال البوح الداخلي، الأنيق.
وبها تكافىء اللجنة شعر الذات والشفافية.

□ «قبل الحرب، بعد الحرب».
حسين درويش (سورية)

■ يصوغ الشاعر قصائده من المتروكات والمهملات، يعيد الاعتبار للأشياء الصغيرة. بلغة بسيطة، وهادئة، من رومانسية مستعادة، حيث ينبت الشعر بين ساق الوردة وجزمة الجندي. وتكبر القصيدة في غرف ضيقة، نحو عالم أرحب.
وبها تكافىء اللجنة شعر التفاصيل والعفوية.

وتود اللجنة أن تنوه أيضاً بالمجموعات الشعرية الثلاث التالية التي لم يتوفر لها الحظ بالفوز بالجائزة وهي:

● «كتاب النهر والبحر وما بينهما» - منية سمارة (مواليد الكويت - ١٩٥٤).

● «المزغرد» - علي مطر (مواليد لبنان - ١٩٦٥).

● «العراق» - أنور الغساني (مواليد العراق - ١٩٣٧).

وقد اختار الناشر هذه المجموعات الشعرية الثلاث المنوه بها والتي لم تحظ بالجائزة، لإصدارها في عداد السلسلة الشعرية الثالثة في غضون عام ١٩٩٣؛ وذلك استمراراً لتقليد اتّبعه الناشر في السنة الأولى من الجائزة. □

الفائزون بجائزة «يوسف الخال» للشعر

١٩٨٨

■ «العاطل عن الوردة» - باسم خضير المرعبي (العراق)
■ «بحثاً عن المهب» - خالد جابر يوسف (العراق)
■ «بحيرة المصل» - يحيى حسن جابر (لبنان)

١٩٨٩

■ «امرأة من اقصى الريح» - ادريس عيسى (المغرب)
■ «الى آخر الليل تبكي القصيدة» - عبد النبي التلاوي (سورية)
■ «المرقط» - يوسف بزي (لبنان)



محمد متولي
مصر

قمر ضال

الشاطىء خالٍ
إلا من طفلين
يرقبان القمر في حسرةٍ
بعد أن أفلت خيطه
من أيديهما.

صديقان

في شاطىءٍ كهذا
لا يأتي سوى طائرٍ وحيد
ليحط على حطام المراكب
وفي بيت كهذا
إلى جوار شجرة ممصوصة
لا يجلس في الشرفة
سوى رجل واحد
ليراقب الطائر.

وترقص وحدها



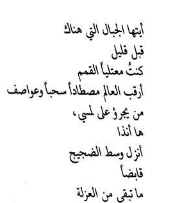
في حانةٍ تبعد آلاف السنين عن قلبك
لا زالت ترقص
على موائد يأكلها السوس
تسبح في إضاءةٍ حمراء لدم الغروب
وفي منتصف الرقصة
شمعة عجوزٌ تمد جذورها
أوقدها متسكعونَ
انتحروا - مثلك تماماً -
حينما عجزوا
عن مشاركتها الرقص.

سارة

حين تغنين لي وحدي
عن الأحصنة الشائخة
ووردةٍ نبتت في شق الجدار
والصَّبيِّةِ التي اشتبك فستانها
بأسلاكٍ تفصلها عن صديقها،
نافذةٌ وحيدةٌ مُضاءة
في بناية مهجورة
سوف تشبه قلبي ☐



«جائزة يوسف الخال للشعر»
قصائد مختارة



خالد بدر
الامارات

دخان

استيقظوا
سجائركـم
ملأت بدخانها العالـم .

استيقظوا
لـم يعُد ثـمة أحد .

قبـل قليـل

صقر يرنو إلى الأعالي :
أيتها الجبال
هل تسمعيني
أيتها الجبال التي هناك
قبل قليل
كنتُ معتلياً القمم
أرقب العالم مصطاداً سحباً وعواصف
من يجرؤ على لمسي ،
ها أنذا
أنزل وسط الضجيج
قابضاً
ما تبقى من العزلة

سجـادة

السـجادة الـحمراء
التي أتَتْ بها من بغداد

سـجادة الأكـراد

ها أنذا أضـع عليها الأوراق
لأكـتب .

(...)

الشـمعة تنطفـىء هناك
في بقايـا كون
أنتظر طويـلاً
ولم تـطلع الشمس .

الشـمعة تنطفـىء هناك
الشـمعة تنطفـىء
الشـمعـة
يـا للـهَوْل . ◻



حسين درويش
سورية

فتنة

حكيت لأصدقائي :
باغراء من امرأة جميلة
تركت الساتر . . .
وبندقيتي الهرمة سقطت .
لم تنته الـحرب
حكيت باسهاب . . . .
كان شعرها طويلاً
وكانت امرأة بيضاء . .
لم أحكِ لـهم
عن ضياع حقيبتي
عن مكوثي في العتمة ساعات .

بيروت ١٨/٤/١٩٩٠

جندي

أيها الجندي :
وتحت رايتك يلمع رأسك
وسلاحك وحذاؤك . .
تمعن في أهداب السيارات
والـمارة يحيونك برياء
أسمالك فضفاضة
كعباءة البـدو
أسنانك نخرة . . وصفراء
كم من الـحرب ولّت
وكم رجلاً عـاشرت
لتدخن لونـك
وتمص أصابعـك
وحيـداً . .
وخلفك حقل أبيض . .
وفزاعـات سود .
أيها الـجندي . .
وأنت دوماً تعد العصافير
وتحصي القطط
من حولـك . .
وتنسى أصابعـك .

ما تركته فرنسا

قصر نيابي
قصر حكومي
قصر جمهوري
رحلت فرنسا . .
رحلت القصـور . .
وبقي الـخدم . . □

حمص ٨/٥/١٩٩٠

جائزة «الناقد» للرواية
نصوص مختارة

اختبار الحواس

■ أعطى الدكتور لمساعده شارة البدء، فأوعز المساعد بدوره للحراس الذين يحيطون بكريستين التي لم تقاوم أحداً، وأخذت تتقدم باتجاه النقالة الحديدية التي تستعمل للحالات الطارئة وغير الطارئة. ثم أوعز المساعد لأحد الحراس باطفاء اللمبة الوحيدة المبهرة في القاعة، واشعال اللمبة الخافتة بدلاً عنها أمام النقالة. جيء بالكرسي الوثير. جلس عليه الدكتور، ولفّ ساقاً على ساق، ويداً على يد، وأطلق لعينيه حرية التجول في مساحات وزوايا المكان برمته. لم تكن هناك فسحة خالية من نظرات واحدة من عينيه البرّامتين الحولاوين. / حتى ان بعض الحراس كانوا يقعون أرضاً حين كانت تقع عليهم نظراته المشوبة بأشعة خاصة، يصعب على ذوي الأعصاب الضعيفة مقاومتها أو التهرب من تأثيراتها المثيرة للغثيان.



ـ ما هذا؟
ـ عمَّ تتكلم يا سيدي؟
ـ لماذا يقعون؟
ـ بفعل أشعة أرجوانية . . نورانية.
ـ من أين مصدرها؟
ـ من عينيك يا سيدي.
ـ حسناً. تابع عملك بلا تملق . . بلا فذلكة.
ـ معاذ الله أن أتفذلك.
ـ بلا تطفل.

حين حاول الحراس تعرية كريستين من سرتها إلى أسفلها، لم تمانع كما كان يتوقع الدكتور. لم تشلعط، ولم تبلعط، ولم تصرخ، ولم يبذل كبير جهد لإبعاد فخذها الأيمن عن فخذها الأيسر، حيث بدا عرقها (كما كان يطيب للدكتور ان يسمي شيء المرأة) واضحاً رغم غلالة الشعر السوداء التي تغطيه.

ما بها المجنونة؟ / همس الدكتور في نفسه ساخطاً، متسائلاً، مستاء إذ كان يتوقع منها مقاومة وعنفاً. لم يكن يتوقع بل كان يرغب في رؤية ما خطط له منذ زمن بعيد.

ـ ما بك سيدي؟
ـ تابع.
ـ ما الذي يزعجك؟
ـ لا شيء.

يضع المساعد الكمادة بين فخذي كريستين على عرقها تماماً. لم يغمض الدكتور عينيه بل ثبتهما في أقصى الزاوية المغايرة كي يرى مجريات ما يجري بدقة مبالغ بها إلى أقصى حد.

جاء حارس وألبسها سروالها.
جاء حارس وقيّد بالحديد يديها إلى ما وراء ظهرها.
جاء حارس وأعلن ان الصباح الرغيد قد أزف.
ثم أعطى الدكتور أمراً بايقاف كريستين على ساق واحدة قبالة الحائط ريثما يحين بدء يوم العمل العادي. حينذاك كانت ثلة من

علي عبد الله سعيد
سورية

جائزة «الناقد» للرواية
نصوص مختارة

الحراس تجرجرني من مكمني الخزفي عبر الكاليدورات، وكنت أمشي في الظلمة الواسعة إلى قاعة المختبر على ساقي اللتين عالج المساعد كسورهما بكمادات زرق الدجاج السائل، مخلوطاً بالرمل، والزجاج المسحوق لهذا الغرض.

لم أكن أعرف شيئاً عن طبيعة الكمادات الصبارية. نسبة إلى الصبّار وأشواكه الابرية المبثوثة في القطن الطبي / يبدو لي أنه لا معنى لأية حرية حين يكون المرء خارج الأقبية في هذه المصحة الوطنية الكبرى، كما انه لا معنى لأية حرية أخرى حين يكون المرء خارج الأقبية في هذه المصحة الوطنية الكبرى التي رتبها الدكتور، وبوّبها وفق أحرف الأبجدية الخاصة به.

لم تكن ابتسامة الدكتور الصفراء الحجرية التي قابلني بها بغريبة عني / إنما الغريب فعلاً كان تلك الخطوط البيضاء المزروعة في شاربيه، وفي سالفيه اللذين تساقط عنهما بعض الشعر. كانت الغرابة كلها تكمن في عينيه الحولاوين إذ إنه وبعد ما يقرب من ربع قرن لم يطرأ عليها أي تحول أو تغيير يذكر سوى ان كثافة الشعر فوق الأهداب قد خفت قليلاً / وكان تماماً. تماماً قد كف عن ارتداء الزي العسكري المعهود حتى في أهم المناسبات الوطنية أو القومية. لم يعد لذاك الزي من أثر أو وجود إلّا على أجساد الحراس.

طوال سيري على ساقي المعوجتين، لم ألمح تلك الصراصير أو الجنادب التي كانت تزيّن كلماته، وتمنحها بُعداً إيحائياً أو دلالياً خاصاً. لم ألمح تلك العناكب القديمة، ولا أعشاشها، لا على الجدران، ولا في الزوايا، ولا على كتفيه العريضتين. لم يبادرني بتلك التحية المقتضبة، المبطنة بالتهديد الدائم بل انفرجت أسنانه عن أسنانه، عن أحقاده.

ـ ليس من حاجة بعد الآن إلى نصب أعشاش العنكبوت في الزوايا.
ـ أعرف ان الجميع سقطوا في الكمائن.
ـ ما زلت تجيد بعض الفذلكات الكلامية.
ـ الظلام لا يعمي البصيرة.
ـ لكن الحواس تموت.

ـ في الحر نتحمل القر.
ـ وفي القر؟
ـ نسافر إلى الجنة.
ـ حسناً.. سنرى.

بعدئذ / أعطى لمساعده اشارة غامضة، سارع الآخر إلى تنفيذها فوراً، فأمسك بي الحراس. لم أقاوم. مددوني على النقالة. لم أضحك نزعوا عني ما يستر عري نصفي الأسفل. لم أخجل، ولم أحرج من كلمة. / رجولة ناقصة، تسترها ثياب الله أو ان واحدة من الخصيتين لم تعد موجودة. إما انها ارتفعت إلى فوق مقدار خمس بوصات على الأقل، أو ان نمل الأقبية قد أكلها يا سيدي /قال المساعد. ثم تقدم بخطواته العسكرية المدوزنة، والكمادة القطنية، المزروعة حد التخمة، بإبر الصبّار اللماعة على واحدة من يديه التي أدخل أصابعها في قفاز أسود ثم زرعها بين فخذي على الأزعر تماماً. هكذا اعتاد ان يلقب شيء الرجل.

جاء حارس وألبسني سروالي.
جاء حارس وقيد بالحديد معصمي إلى ما وراء ظهري.
جاء حارس وأعلن ان بدء يوم العمل العادي قد أزف.



أُمرتْ كريستين بإنزال ساقها المرفوعة.
أُمرتُ ان أتقدم حتى بعد خطوة واحدة وراءها.

كان الحراس يحيطون بنا. أُمرنا بالصعود من الأقبية حيث كان المساعد يدلي بأهم التصريحات الصحافية عن نجاعة علاجه المكتشف إذ كان يقول بهذا الخصوص أو بهذا الشكل تكون حواس الجميع سليمة معافاة. ذلك / بفضل صبرنا الطويل، وعلاجنا هذا خارق المفعول قطعاً / ودأبنا مستمر على تطوير عقل أبناء الوطن.

في الصعود من الأقبية كانت كريستين صامتة كجنازة وغير عابئة بالوخز الابري أو الحكيك بين فخذيها. وكنت هادئاً كجثة خانعة بيننا كان حارس يوشوش زميلاً له قائلاً: يا زلة.. البارحة، كان جيري يقرأ في كتاب، وينظر إلى صوره العارية المضحكة، فجاء توم ووقف على واحدة من الصفحات أمام عيني جيري. غضب جيري، وأطبق الكتاب على توم فسحقه، ثم أسند جيري مرفقه على خده بينما بدأ توم بالنزول قطرة قطرة. أولاد الكلب. يشخخون من الضحك.

بعد الأقبية، سلكت كريستين كاليدوراً ضيقاً، بالكاد لا يتسع إلاّ لها، وسلكت كاليدوراً / منذ ربع قرن، وكل منا يسلك ذات الكاليدور إلى جحيمه إلاّ انني خمنت ان هذا اليوم من أيام العمل يعتبر من الأيام غير العادية في تاريخ مصحتنا على الأقل إن لم يكن في تاريخ العالم بأسره / إذ ان الأمطار ومنذ سنوات خمس أو أكثر لم تسقط في مواعيدها السنوية الشتوية، ولم تصل في أي من السنوات الخمس إلى المعدل بل كانت أخفض من المعدل بكثير وعبر السنوات، اشتغل اللغط حول غضب الله على عباده وحول تقلبات كلية أو شبه كلية في بنية المناخ الطبيعي وغيره / غير ان استمرار هطول الأمطار على هذا النحو ولعدة أيام متواصلة، أوصل الناس إلى الإيهان بقدرة الدكتور، وأعاد إلى النفوس بعضاً من طمأنينة مفقودة أو شبه، فلا كان الخيار يأتي في موعده، والتين لم يكن وعبر السنوات الخمس ينضج إلاّ في أيلول.

أقف وسط غرفة مكتبي. أفاجأ بكائن وراء طاولتي، ضاعت ملامحه، بين ملامح الأشياء / أما الرأس الأصلع، فلا أخطىء كثيراً إن قلت إنه رأس سلحف هرم، كان لي في زمن ما. أما الشارب الأبيض، وقبل ربع قرن، لم تكن فيه شعرة واحدة غير سوداء. حتى الكتفان المهدلتان لم تكونا لرجل غيري / من الخارج، كنت أسمع طقطقة فناجين قهوة فوق صينية قديمة من التوتياء. انتفض السلحف الأبيض صارخاً بعد دخول امرأة نحيلة أكلت البثور وجهها:

- منذ ربع قرن وأنت تتأخرين يا ست هيلين.
- ماذا أفعل؟
- كنت غارقاً في اليأس والكآبة.
- يأستني من كل شيء يا رجل.

ضحك الرجل / أخذ فنجان قهوته، واتجه إلى النافذة.
ضحكت الأنثى / أخذت فنجان قهوتها، وتبعته إلى النافذة.

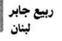
- ربع قرن؟
- يعني؟
- يتحول المرء إلى سلحف وراء طاولة.
- يعني؟
- يموت من الصمت والكآبة والتردد.
- من الخوف أيضاً.
- الخوف من ماذا يا ست هيلين؟
- من الأميركان.
- لا.. خلاص.
- مستحيل.
- وحياتك.. صرنا سوا.. سوا.. اخوة.
- خيانة.. الأرض.. الشهداء.. والطائرات..؟
- أعطني سيجارة.

ضحكت سخرية من جلافتي، قال الرجل: من فورانها، وتدفق كلماتها اللامنضبطة من زقزقة العصافير، من بقاء الأشجار الأصنام.. هكذا.. وطيلة ربع قرن من تأخر المطر، والتغيرات الكلية في بنية المناخ من الزينة، من الأوهام، من الصور، الأشباح، والجرذان، والأبطال، والأكاذيب، والجرائم، من الخير، من الشر. □

جائزة «الناقد» للرواية
نصوص مختارة

سيد العتمة

ربيع جابر
لبنان



■ ماء العرائش يقطر المصطبة، يجعل الطوال قصاراً. رأس النبع يفور، وتراب الحقول أصبح وحلاً انغرزت فيه أشجارنا. لم نعرف هل سيبقى التفاح شهراً آخر، ولكن الخادمة أخبرتنا رغم رعود السماء المعتمة والليل الليلكي الذي غمر أبصارنا قبل نهارات مسودة بغيم ثقيل إذ ان العاصفة سكنت ضيعتنا، تحطم أيامنا ومداخننا في غضب اسطوري مشؤوم محا شجرة الجوز بأول هبة ريح كشافة، قلب شجر التين، غرس أغصانها في التراب، شرع جذورها للطير والغيم، ترك للبئر صراخ الذئاب المفجوعة بصغارها، وجعل الضباع تسير في الاتجاه المعاكس للمرة الأولى في تاريخ ضيعتنا إذ ان رجال البيك محوا الغابة. كنا نخرج مع الفجر والفؤوس كي نحطب من شجره ما يحمي القصر من جنون الطقس. جذبت امرأة البيك الخادمة اليها غارقة بكنزات الصوف وبالجوارب السميكة، ثيابها ملتصقة بها. صفي بعد إذ ان الخادمة كانت تدفنها باللحف وبأغطية الصوف وهي ترتعش وأسنانها تكز. هذا البرد، هذه العاصفة، هذا الموت، فعاجلتها الخادمة بدوائها المفضل. قالت أخبريني من تلك العاشقة. . آهة الضياع العميقة،

لها رائحة المسك والدم. ماذا أقول وهذه الحمى تدحرجني، تجلبني وتأخذني، وهذه مطارفي ولست أملكها. ذلك أن امرأة البيك كانت تقرأ الشعر القديم في الصباحات الخريفية، تدخل جلدي وتسكنني وتمصني كشفتيه والنار، وذلك أن امرأة البيك كانت تتألم عندما تتنفس، وترفض أن تتبرم من قلب يشتعل على مهل فوق جمرة حبه. أتعرفين أنهم ذهبوا للسلطان بالخبر، فانطلق الى شرفته كالممسوس قائلاً: أتقصدون أنه واحد هذا الذي يقلق عمرنا؟ فأجابوه أن لا لا أبداً مولانا، ولكن الناس تصدق ذلك، فالمسألة يا مولانا هي أن كل نار تحرقنا تنسب شرارتها اليه. إذن اقتلوه وقولوا للناس إنه مات، قتلناه، حرقناه، قطعنا رأسه. اعرضوه ممزقاً في الشوارع. اصلبوه على الجدران.

عندما دخلت الانكشارية ضيعتنا تجر خلفها عربة مقفلة أعلنت أن ذلك سيكون عقاب كل من يمشي في أثره. فتح باب العربة. سمعنا أنين الخشب، وانطلقت جثته في الهواء، هوت أمام أقدامنا، فالسلطان قال إذا كان وهماً فلنقتل هذا المدعو وهماً ولننه المهزلة. ولم ينظر الى الأشياء كما سينظر اليها الناس إذ انه لما عاد وانقض بخراف بللها بالكاز، أشعل فيها نيرانه، سد عليها الدروب، قادها الى خيم الانكشارية ونحو اسطبلات خيلهم. أطلق الناس أهازيج فرحه المقدس، وأنشدوا ثواني عودته الهائلة من العالم الآخر إذ انه لا يموت إذ ان أحداً لن يقطع رأسه، ولكن من خلف هذا الخبر ومن تحت ذاك، طلعت الخادمة بفرسها ودخلت في الحكاية الأخرى معلنة أن ذلك كله إشارة بسيطة، وبرهان دافع على كلام مولاتي امرأة البيك وجدّتها واسعة الخيال قبلها، أي انه لا يمكن أن يموت، وإذا مات حقاً فلأن أحداً لن يقدر أن يعيش بدون رؤيتها. كانت ترتعش من البرد تحت الأغطية الصوفية الثقيلة، تقول للخادمة: ماذا حصل بعد ذلك؟ ماذا فعل للبيك وأنا أنتظره تحت. وقد أشعل النار في الجدران؟ والخادمة تفرك بطن مولاتها بالزيت الساخن. هنا لامسني بيده الخشنة، هنا رميت البرية، هنا وضع غدارتين، هنا أغمد خنجره، هنا مددته مرتعشاً كطفل يتوق الى حليب أمه، هنا أعطيته ثديي عندما ارتجف على حافة انهياره المكتوب، فكشف في عينيه أمله الوحيد، فسحبته من ساقيه الى جسدي، أحرقته، قبلت خده حتى استفاق. كان يغيب ويأتي لما جذبته الي للمرة الأخيرة، وكان يفوح برائحة ورد الجبال البعيدة، براز خوفه، مياه مستنقعات تجواله، سموم ثعابين، ضحالة حليب ألف جارية تعاقبت عليه وسقطت قرب تردده الجارح لا لعجزه بل لخوفه إذ انني كنت أحيط به أينما رحل، فوق فرسه، تحت سمائه، أمام عصابته، مغمداً سيفه ببارودته إذ انه كان بعد كل غزوة يعود الى كهفه المعتم ليفرغ حقده عليهم في الصخر القاسي.. كل هؤلاء الذين دفعوا به بعيداً ودفعوني بعيداً لكن في الجهة المعاكسة. كان صخر عزمه القاسي ينضح حقداً، وكان كلس كهفه وحده هناك يمتص هذه النقمة الوحشية ويتصدع.. تلك النقمة الوحشية التي تفجرت ذات صباح بخردق غضبه، نسف رأس أبيه، ترك خنجر اعصاره المجنون يذبح أخاه وأخته. خالته رمت نفسها في الموقد، عمته رمت نفسها في البئر. وحده كان يقضي ليالي حنينه الى عطري الخزامي في أساوري والعرق فوق عنقي، أضمه إليّ في البرد، يشتعل شوقاً الى همساتي في أذنه.. الى أغنية نومه الرقيق.. إلى فخذي، يقع فوق بطنه على مهل. وكان يتوغل في بركة صقيعه المتعالي علّه يطفىء جمرات اللوعة الفتاكة، فكان الجليد يغلي تحت نار لم تعرفها الأرض، لم تتنبأ بها السماء عندما أنشدت له داخل حلمي المسائي نائمة قرب سريره. في تلك الليلة المليئة بغبار العاصفة الميتة، جنّ الظلام، هاج الوجد، باح الدمع، ناح الوصل، فانطلق من البركة يضرب رأسه بالصخور حتى غشي عليه، فوقع داخل دمه في هاوية حلمي، فأبصر نفسه منعكساً فوق صفحة الدم نائماً في غرفته محاطاً بخرائط سفره المستقبلي، وجزمته تلطخ اللحف البيضاء، فانقلب على جنبه الأيمن، وحلم أنها عادت، تركت صاحباتها، مرقت أناملي على فم حماره، سألته: بالمجرفة؟ أهذا غزل؟ قل بالغيم مثلاً أو حتى بالريش، فابتسم وظل صامتاً، ففكت أسوارة تبرق كالماء حول معصمها، وأخذت يده بين يديها، فأنشد لها بينما تبتعد ذات الأغنية: يا أم العيون مكحلة بالمجرفة حبك بقلبي مثل لبطات البغال، فضحكت وطار شعرها. فلما أفاق من نومه تذكر أنه لم يسألها عن اسمها أو بيتها، فسأل أخاه، فقال: بعيدة عنك يا أخي.. غداً تزف الى البيك، فتكوم داخل القبو قرب حصيرة عمته، وسألها: ما رأيك يا عمتي؟ فقامت الى ثقب في الجدار، وأخرجت منه كيساً من الجلد، وقالت: الآن تعرف ربما لماذا كتب جدك وأوصى أن يكون القبو لي، ثم أنها شالت من الكيس حرزاً علقته بصدره وقالت: خذ حصان أبيك وسر إلى وادي القرن، فقبيل حلول الليل ستقبض عليك عصابة من قطاع الطرق، فقل لهم إنك من أولاد زعيمهم واسأله ما أردت، عندئذ لاحظت الخادمة أن مولاتها كفت عن الارتعاش، فتوقفت عن فرك ظهرها بالحليب المتخثر، وقبلت كتفيها. عندئذ سألت مولاتها أحقاً كانت الحبشة تشتعل لما هربت، فجعلت الخادمة تمص شفتيها وتتهجى آهات العشق المجنون حتى نامت امرأة البيك.

وعندئذ أخبرتنا الخادمة بينما الثلج ينهمر كالتفاح: خرجت الى المصطبة ملتحفة بشرشف أحمر، فقفز عن القرميد، أخذني بين ذراعيه، ذلك أنه كان يقبل فمها بنهم، ويقضم أسنانها كالجوز، يهمس في أذنها كلمات الوحدة القاسية، فكانت تغرق في حمى حبه الأجاج ورطوبته الساخنة وجلده المحروق بشمس رحلاته عبر المسافات هو الذي كان يشعل الغيم ويطلق العواصف من أسوارة في معصمه كي يصل الى تلك المصطبة.



جائزة «الناقد» للرواية
نصوص مختارة

توقيت البنكا

محمد علي اليوسفي
تونس

■ عندما انقض فيليب فجأة على ليليان ولوى ذراعيْها ثم شرع يوثقهما خلف ظهرها بسلكٍ نحاسي رفيع، أدركتُ أن الجريمة حاصلة لا محالة.

ازداد ارتفاع السنديان وتضخمت جذوعه حول صدري بينما احمرّت أشعة الشمس بحرارة حسبتُها خرجتْ من دماغي.

لكن فيليب العجوز المتين كإله منتقم، طمأنني:

ـ قلتُ لك لن أقتلها!

ـ وماذا تفعل إذاً؟

ـ سأربطها فقط وأتبوّل عليها!

صاحت ليليان وهي تنزّ عَرَقاً وعيناها تكادان تقفزان من محجريهما:

ـ ماذا فعلتُ.. ماذا.. ماذا فعلتُ لكما، بربّ السماء؟

فكّرتُ لحظة في الهروب حتى لا أكون شاهداً على جريمة، بل مشاركاً فيها، لكن فيليب حذّرني:

ـ لقد شَرَعتَ معي... هل تريدُ حكماً مخففاً؟ تعالَ هنا. قلت لك لن نقتلها.

بعينيها اللّتين استدْرَجَني عسلُهما الساكن الى مخدعها، أدركَت ليليان أنني الحلقة الأضعف في عذابها، فتوسّلت سدىً ثم بدأت ترفس بقدميها وتصيح. أشار فيليب إلى السيارة التي تركناها في الطريق الترابية على بُعد بضعة أمتار:

ـ هات علبة القطن أسرع.

تناولتُ علبة القطن وملأتُ فمها.. ملأتُ فمها... من دون أن تتمكن من عضّي. تحوّلت ليليان الى كتلة متموجة، مهتزة، مهتاجة، مُجهدة. استسلمت مثل بهيمة شاخصة بعينيها، متشنجة الجسم من رأسها الى قدميها. لكنها ظلت تحاول دفع القطن الذي سوف يقول عنه فيليب فيما بعد، ونحن في مطعمه الباريسي الصغير: «لقد أوْدَعتُه براغيثي الميتة، براغيثي المحملة بموت قادم، بعد أن استَحْلَبتُها ليلةً كاملةً».

كان ذلك قبل أن يضع فيليب وجهه بين يديه الشعراوين ويجهش بالبكاء بينما أنا أُرَبِّتُ على فضّة شعره التي تكفّن جريمتي الأولى، وأشدّ على كتلة كتفه التي تُوارِي غابةً وحريقاً.

ـ هات الشريط اللاّصق!

ركضتُ مثل صبي مرآب أو مساعد جرّاح. تناولت الشريط وقطعت منه جزءاً ألصقْتُه على فمها المحشوّ بالقطن من دون أن



أغلق منخريْها، لكنّي لم أتمالك نفسي:
ـ لم تَنْسَ شيئاً! جريمة مع سبق الترصد! قاتل!
ردّ فيليب مهتاجاً:
ـ قلتُ لك ليست هناك جريمة.
آنذاك بدأتُ أمد ثعابين لا تنتهي وفيليب يربط أطرافها الأربعة. أوقفناها بين شجرتي سنديان، أسفل المنحدر، وربطنا الذراع اليمنى والساق اليمنى بحبلين. وعندما أتممنا ربط ذراعها وساقها، وتأهبنا لشد الحبلين الى جذع السنديانة، أفلتت ليليان بحبليْها. ركضت بأملها المفاجىء مِتريْن، جَرَّت إليها حِبَالَ خيبتها، فوقعت أرضاً. عندئذ جررناها جراً، ثم أمسك بها فيليب بقوة وهي تتململ وتحاول ضربه بكتفيها ورجليها. سحبتُ حبلين آخرين لربط ذراعها اليسرى وساقها اليسرى.

انتصبتْ واقفةً، ثم ألقت بثقلها إلى الأرض. وعندما شدّ كل منا حبليه وسحبها الى جذع سنديانته، انتصبت واقفةً من جديد، ممدودة الذراعين، منفرجة الساقين، تعطي لكلٍ منّا نصفها، فتتركّز روحها في محور الجذب.
انتهينا من ربطها الى الجذعين، فبَدَت فزّاعةً لطيور الغابة، أو ضحية تنتظر بطلاً منقذاً، وليس في حياة ليليان بطل سوى أطفال العالم الثالث وفي مقدمتهم أطفال فلسطين.
ترفس بقدميها فتقع معلقة من ذراعيها. تقف على قدم واحدة وتحاول جذب الحبل بقدمها الأخرى. يتحرك رأسها في جميع الاتجاهات. تهتزّ مؤخرتها، يطير شعرها، يتَشَنَّجُ ثدياها. يخرج صوتها همهمات مخنوقة في الداخل.
ولما استعادت هدوءها، كانت الحبال الأربعة ترسم أربع وجهات للخيبة. نظر فيليب الى خاصرتها التي تحاول الجلوس في الهواء بشكل مائل ثم حدق في عينيها وقال:
ـ الآن أخبرك ماذا فعلت: لقد نقلتِ سُمّك الى أحشائنا قصداً لتُحصِّني موتكِ بموتِ الآخرين.
لمعت عينا ليليان العسليتان ببريقٍ غير أرضيّ سرعان ما خَبَا عندما أسبلَت جفنيها.
صَرَخْتُ:
ـ لنسمع رأيها لنسمعها، لنسمع ما تقول. لنُفرغ فمها من القطن.
لكن فيليب تناول سكّيناً وشرع يمزق فستانها الأبيض الشفاف، قطعة، قطعة، ويضع مزق القماش تحت حجرٍ حتى لا تطير مع الريح. ترى بمَ يفكر؟
أشعل فيليب سيجارة يتدارك بها اختلاجات جسده. وجلستُ بدوري قبالة ليليان وقد خانتْني ركبتاي. تأمّلتُ هذا الجسد الذي انتقل من العائلة الى خلايا اليسار الى التضامن مع أطفال أفريقيا وفلسطين، وصولاً الى تعاطي المخدرات وخسران العائلة والزوج والابنة... و... الذات.
وقفتُ وتوجهتُ نحوها. بصقْتُ مراراً على عينيها الجامدتين وفيليب يكرر:
ـ وفّر بصاقك! سوف ينشف حلقك في هذا الجحيم!
وفّرتُ بصاقي وخنقتها بلطف سبع مرات من دون أن أدعها تموت. وفي المرة الأخيرة ضغطتُ على عنقها أكثر حتى سعلتْ قطناً مكتوماً.
تناول فيليب علبة العسل وسكبها على رأس ليليان.
تدفق العسل حمماً سكرية صغيرة تدفع بها الحرارة، وتتلألأ فوقها دوائر ضوئية، فالتة من بين الأوراق. دوائر متسارعة، مجنونة، متراقصة مع عصف الرياح. نزلت الخيوط السائلة على صدغيها، جدائل ذهبية زاحفة، تتقدم ببطء، متدرجة على الظهر والجبين والعينين.
أَغْمَضَت عينيها.
وعندما حاولت فتحها من جديد التصق الجفنان والرموش واكتسبت لمعاناً متقطعاً من أشعة الشمس. ظلّتْ تحرك جفنيها حتى فتحت مجالاً نسيجيّاً، لزجاً، لرؤية مشوشة، تدفّقت عليها أشعةٌ عسلية جديدة، تابعت مسيرتها الانحدارية الذائبة. تسرب خيط بين الحاجبين، ونزل مرتبكاً حتى منتصف أنفها، ثم توزع يميناً وشمالاً، منزلقاً على جانبي المِنخرين.
تنفّست، وزفرت مثل بقرة شربت العلق. تنفّست بقوة حتى يفتح منخَرَاها مجالاً آخر لرائحة أخرى غير رائحة العسل، لعذاب آخر غير عذاب العسل.
نزلت خيوط العسل ممتزجةً بالعرق والمخاط والدموع، لامعةً، متقطعةً، على ثدييها. رشحت الحلمتان الورديتان قطرة قطرة... على البطن، على الخاصرة، على الركبتين.

جائزة «الناقد» للرواية
نصوص مختارة

فتح العسل مجرىً ثعبانياً زاحفاً بين الثديين خيطاً متواصلاً يتزلق على سكّةٍ من عرق. يغلق الصدر عند ملتقى الثديين ثم يتجاوزهما ويبلغ السرّة. يخرج من السرّة واهناً، ولا يكاد يبلغ شعر العانة حتى يتوقف شآبيب بلورية متراقصة على شُعيرات شقراء ندية.

يتسرب من الشعر الى الظهر. يجد مجراه بسهولة على قوس الفقرات المتوترة. فيتوغل في المجرى بين نتوءين، ويطيل مكوثه هناك حيث من المفترض أن يَرشَحَ بفضلاته... تمثالُ العسل!

ـ فيليب! ألم تقل لك انها تفضّل أن تكون نحلة على أن تكون زهرة.

لكنّ فيليب لم يجب، واكتفى بالقول:

ـ ما زلنا نحتاج الى العسل. هناك عسل... مزيد من العسل!

وأسرع نحو الصناديق البيضاء.

ـ ألا تخشى النحل؟ ألا تخشى النحل؟

ـ العسل جدير بوخز الابر.

تعصف الريح وتراود شعر ليليان فلا تلتقطه بعد أن ثبّته العسل، بات مثل وبر جروٍ أشقر مبلول، ترسل اليه الريح بأوراق صفراء سرعان ما تلتصق به وبالوجه والجسم. تسكت الزيزان فجأة. تسكت دفعة واحدة، ثم يبدأ صوتها مستبقاً إيقاع القلب، زاحفاً بمناشيره المعدنية على عزلتنا المطوّقة بالجذوع.

تقدم دُبُّ العسل بخطواته الهائجة، بوبَر خيمته، مقتنعاً أن اليرقات اللذيذة، والعسل المنيع، يستأهلان إبرةً من هنا، وإبرةً من هناك.

تقدم الدبُّ بقدميه نصف المائلتين الى الداخل حتى تحمي مضاء براثنه. اقترب من أحد صناديق النحل والخيمة تغطّي نصف كتلته. أشعل أوراقاً وعيداناً ودفع بها الى القفير، فطار النحل هائجاً، مزبداً مُطنّاً في جنبات الريح. تناول الصندوق متفادياً هجوم الابر الغاضبة.

ركضتُ أختبئ وراء يدي، وراء بلّور بيتي، وراء أيامي الماضية، حيث لا نحل ولا عسل ولا طنين. أين وَبَري وخيمتي وقناعي؟ اختبأتُ وراء... ذبابة أسيرة داخل نسيج عنكبوت... حتى فاجأني النحل.

حام حول ربّة العسل. ملأ عينيها بحضوره وخاطب أذنيها بطنينه.

التصق بشعرها.

التصق بوجهها.

انتشر على جسدها متعبِّداً، مرتِّلاً نشيده الأبدي منذ ظلمات الزمن، ممتصاً شفتي الالهة التي استأثرت بالرحيق.

فتـح فيليب الصندوق وسكب عسله السائل على رأس ليليان ثم انسحب هارباً من الابر والطنين. تحوّلت ليليان الى كتلةٌ برونزية، متموجة، لامعة، يختلط فيها العرق بالعسل، بالنحل، بالصمت، بمهمهات اليأس والألم.

تقاتل الذّباب الأزرق والنحل المغدور على مذبح الجسد المنتهك. وكان هناك نَملٌ ينوي الزحف وخوض التجربة. ركض فيليب وراء عظاياته الهاربة بين الأعشاب والأوراق اليابسة، حتى تمكّن من الامساك باحداها، فضغط عليها بين الابهام والسبّابة وهي تنظر اليه بغباءٍ ثابتٍ وتحاول التملّص. اقتربَ بحذرٍ من ليليان العسليّة وألصق العظاية بفرجها فتلاشتْ في العسل وتململت تريدُ رائحةً أخرى غير رائحة العسل، هواء آخر غير هواء العسل، حياة أخرى غير حياة العسل... موتاً آخر غير موت العسل. وقال فيليب مخاطباً الجسد المتموج:

ـ هذا صليب آلامك!

ثم تقهقر الى الوراء رافعاً قبضته الى السماء:

ـ عندما يقرع نفير القيامة سوف تبعثين الى عالم يملأه غضب النحل!

قلتُ لـه:

ـ لم تعُد تُرى! لقد اختفت!

قـال:

ـ توغّلت في ظلماتها!

قلتُ:





ـ كلا، لقد سقطت على الأرض.
أجال بصره حولها ثم قال محتجاً:
ـ لو سقطتْ لتمرغت بالتراب والأرض وعجزت عن الزحف.
وأصر فيليب أن العظاية ـ الصليب لم تسقط، فقلت له:
ـ معك حق. . . لم تسقط.
فجأة طوَّقنا الدخان واندلعت ألسنة اللهيب. صرخت:
ـ قيامَتُنا نار يا فيليب! انظر ناحية قفران النحل. لم تطفىء النار جيّداً. . .
تجمد فيليب لحظة ثم ركض باتجاه ليليان وفي يده السكين. صَرَخْتُ:
ـ كلا يا فيليب. . . كلا يا فيليب. . . لا تقتلها!
ـ اسكت يا غبي!
وهجم فيليب على ليليان، لكنه لم يقتلها، لم يطعنها. قطّع حبال يديها ورجليها وأخرج القطن من فمها. وركلها ركلة مرَّغتها في الأوراق وفي التراب:
ـ وهذا كَفَنُ آلامِكِ يا عاهرة!
طوَّقتنا النار من كل الجهات ولم يبق سوى منفذ واحد. منحدر صخري صغير. اشتعلت السيارة وفيليب ما زال يلقي بسيور الفستان قرب ليليان الزاحفة مثل دودة ثقيلة.
جرَّ حباله وراءه: ثعابين رؤيا تعود خاضعةً منقادةً وسط النيران. تقدَّم فيليب مجهداً، ينزف عرقاً، وعيناه الجاحظتان تخترقان ستائر الدخان واللهب.
تقدم فيليب بركبتيه المدمَّاتين، بوجهه النازف غباراً وهباباً، بلحمه الملسوع بإبر النحل المحاصر.
تقدم فيليب مثل آلهة الانتقام وعلى بقايا شعره الأشيب عصفٌ من هباب وأوراق.
ازداد جسم ليليان تلوياً وحضوراً. ازداد حضوره، في عجزه، مهدِّداً بوثبة روحه المغادرة والكفِّ عن خدمتها: صرخة ليليان الأخيرة بين براثن النار، بعد صرخاتها الصغيرة المتكررة وهي تلبِّي ولوجَ عشّاقها الى الموت. . . صرخة ليليان التي انبثقت محلِّقةً من الجسد واخترقت الدخان والحمم. الصرخة التي ظلت تسكن كوابيسي وتقول لي: «انظر الى الجسد يابساً، متفحّماً، مستسلماً للعناصر الهائجة بيننا أنا، الصرخة، ما زلتُ أحيا. لأنني الروح، لأنني أقصى لحظات تأكيد الحياة. . .».

صرخـتُ:
ـ أسرعْ يا فيليب! أسرعْ!
ـ لِمَ لا تساعدني يا غبيّ؟ تعال من هنا لنقفز!
ـ سنمـوت. .
ـ ابقَ وسوف تموت محترقاً!
لم نقفز، لكننا تدحرجنا على اسَنّة الصوانية حتى بلغنا أسفل المنحدر كتلتين من مزقٍ ودمٍ وحريق. تمزّقت ثيابنا وسَالَ دمُنا ومع ذلك لم نُصب إلا برضوض بسيطة بينها نزف الدم من رأسي وسال على الصدغين.
قلتُ لفيليب ونحن نركض هاربين باتجاه الطريق السياحية:
ـ ستبدأ الاستجوابات والجميع يعرفون انها رافقتنا من باريس الى كورسيكا.
أجاب فيليب وهو يمسح دماء وجهه بقطعة من قميصه الممزق:
ـ ليس كذلك يا غبي. الآن سنذهب الى مركز البوليس!
ـ مـاذا؟
ـ نعم!
ـ هـل سنعترف؟
ـ اسمع جيداً: كنّا مع صديقتنا ليليان. . . جئنا في إجازة من باريس. . . استطعنا النجاة. . . لكن ليليان. . . ونبكي ونضرب رأسينا وننشدُ شعرينا يا لنا من جبانين يا لنا من مُقصِّرين. . . ونضرب رأسينا. . . لم نستطع انقاذها. قفزنا بينما طوَّقتها النيران.
ـ الآن فهمتُ لماذا كنتَ مُصراً على فكِّ وثاقها. الآنَ فهمت لماذا عرَّضت نفسك للنار أكثر من مرة. . الآن فهمتُ لماذا أحرقتَ ثيابك ورميت عليَّ جِمَك وقفزت بي الى المنحدر. . . الى المنحدر!



كتب

العلمانية تحت مطارق الاسلاميين

أحمد الموصلي

العلمانية من منظور مختلف
دراسة
عزيز العظمة
مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت ١٩٩٢

■ يأسف المرء عند قراءته كتاباً زاخراً بالمراجع ومحشواً بالمصادر، ثم يجده مجانباً للصواب في افتراضاته، وملتوياً في تاريخه ومنقوصاً في منهجه، وبالتالي حافلاً بالتشويه في توصيفه للحاضر ولاحتمالات المستقبل.

يفترض الدكتور العظمة انقطاع الأمة عن ماضيها وعن اسلامها وعيشها على زرع وهم الاستمرار مع الماضي، بل ان مجتمعاتنا «مجتمعات علمانية، ودولنا دول علمانية، وفكرنا السائد فكر علماني؛ فالعلمانية ليست شعاراً بل هي اتجاه تاريخي وجملة مواقف وقوى اجتماعية ونظرية تلم التاريخ وتتوافق مع الترقي ومع التحولات الاجتماعية على الصعيد العالمي» (ص ٣٣٨). لكن كيف يمكننا الجزم بانقطاع الإسلام عن الأمة وهو يحمل أو يحمّل لواء التغيير وهز عروش الحكام والإطاحة بأيديولوجياتها العلمانية؟ بل وكيف تتمتع العلمانية باستمرارية ثابتة وقد هوت أو كادت تحت مطارق الحركات الاسلامية، التي هزت أسسها وأسس الدول القائمة بها وعليها.

يعترف الكاتب: بـ«ان واقع العرب يستمر بانقطاع مدهش بين واقعهم العلماني وفكرهم الذي طالما تفادى العلمانية الصريحة أو زاوج بينها وبين الكلام الغيبي»، بل ان الاسلاميين هم الذين طرحوا العلمانية كقضية. لكنه يصر على ان العلمانية هي واقع الحياة إلى درجة عدم رؤيته، مثلاً، في الثورة الايرانية ثورة اسلامية بل «ثورة شعبية ذات أسس اجتماعية واقتصادية وسياسية». إذ ان تحويل المجتمع إلى السياسة الاسلامية يخرجه عن سويته التاريخية الحقة، حسب زعم الكاتب. إذ ان مكمن هذه التسوية ومعيارها هو العلمانية، والعلمانية فقط.

وبالرغم من رفضه لمثل هذه المواقف من قبل العروبيين والاسلاميين، إلّا ان المؤلف يجعل من العلمانية قيمة حقيقة انطولوجية ميتافيزيائية عاملة في التاريخ وملغية لكل ما هو ديني، وبالذات إسلامي. فيحول الاسلام وشريعته إلى مجرد شعار إيديولوجي، لا أكثر ولا أقل. لكن إذا افترضنا ان هذا هو الواقع فلماذا تنحدر مجتمعاتنا، كما يقول الكاتب، نحو حلول وهمية مشكّلة بحد ذاتها أزمات تدفع بكثير من المثقفين إلى التحول إلى المواقع الاسلامية أو سائرة على أسسها ومسلماتها؟ مع ان ما يظهر بداهة هو زيادة تجذر الخطاب الاسلامي عن طريق رفعه شعار «الفرادة والأصالة والاستمرارية والنهضة» ورفضه القفز فوق الزمان والمكان، بل هو مؤسس على الماضي ومستقر في الحاضر وامكانياته مفتوحة؛ أليس هذا بدليل على ان التيارات الاسلامية تشكل اليوم «ثقافة ثائرة» دالة على هوية جماعية؟ (قارن ص ٣١٢ ـ ٣١٧).

◆ لم يتمكن المؤلف من تحديد قوة الاسلام الايمانية ◆

ربما تكون لدينا تحفظات على التيارات الاسلامية أو على بعض مبادئها ومناهجها؛ لكن ان توصف بأنها «الارهاق المرضي» ودفاع اجتماعي لفئات نافلة» فهو جزء من الخطاب التسفيهي الذي يوجهه الدكتور العظمة لهذه الحركات. وكيف تكون هذه الفئات نافلة وهي تقوم اليوم بدور المحرك الأول للايديولوجيا والتغيير؟ أليست هذه الجماعات الخائفة على وجودها وتراثها تحاول وقف استباحة مجتمعاتها من الداخل والخارج؟

من هذا المنطلق المغلوط يجعل المؤلف من الصحوة الإسلامية «التعبير الأكبر عن اكتمال الهزيمة»، أي هزيمة ١٩٦٧. لكن يغيب عن باله ان هذه الطروحات ولدت قبل الهزيمة وتشكلت بداياتها منذ القرن التاسع عشر وقبل «الاسلام النفطي ذي الأثر الإعلامي الكبير» وقبل «توظيف الأموال الإسلامية التي رعت المراحل الأخيرة من تخريب الاقتصاد المصري، وشددت على ريعيته وتغلغلت في أجهزة الإعلام والمصارف وأثرت على التحالفات الحزبية» (ص ٣٣٠). بل ان حركة الإخوان المسلمين في مصر إبان الثلاثينات وما بعدها، وقفت ضد الغرب وتدخله المالي والعسكري في مصر، وكانت أول المنادين بتحرير الاقتصاد المصري من الرأسمالية العالمية. وماذا عن الثورة الإيرانية؟ هل أنشأتها الرأسمالية العالمية والاسلام النفطي؟! فمن غير الصحيح القول إن الحركة الإسلامية في مصر هي تيار نما في فترة الستينات «وفي إطار الصراع بين القوى الثورية العربية (الناصرية والبعث) والقوى المحافظة اجتماعياً والمحاذية للاشتراكية اقتصادياً والموالية للولايات المتحدة سياسياً». بل ان الحركة الاسلامية في هذه الفترة كانت

كاتب من لبنان




كتب

أكثر اشتراكية، وأي قراءة ولو سطحية، لمؤسس هذا الخطاب، سيد قطب، تظهر محورية العدالة الاجتماعية والاقتصادية والمالية في فكره وفكر التيار الاسلامي. ولا يغرب عن البال في هذا المجال كتاب الشيخ مصطفى السباعي بعنوان: اشتراكية الاسلام.

يحاول المؤلف في كتابه نقض المقولة التي تشير إلى ان الاسلام هو خطاب جوهري انطولوجي ميتافيزيائي، عن طريق ربط جميع العناصر في وحدتها الجغرافية السياسية بالنظام العالمي، أي ان النظام العالمي الذي يحدد اندراجها في توزيع العمل العالمي وفي الثقافة التلفزيونية الكونية وتخلفها المحلي (ص ٣٢٤). كما يفترض ان الغرب بأفكاره السياسية كالديموقراطية والبرلمانية والدولة المركزية يشكل جزءاً أصيلاً من عالم اليوم. إن ارتباط الاسلام بالجواهر التاريخية والاجتماعية المزعومة، في رأيه، ليس إلّا ارتباطاً اسمياً بحتاً، بل ان الرجوع إلى الاسلام «اختزال للكليات المعقدة إلى لب ثقافي واحد، واختزال هذا إلى دين، لا مضمون فعلياً له، اسمه الإسلام...» إلّا ان الاسلام يعيش انقطاعاً تاريخياً أحدثته حداثة النظام العالمي. وهكذا، لا يشكل الاسلام عند الدكتور العظمة «إلّا وحدة نوعية متخيّلة لا مناعة لها إلّا في عبارتها الايديولوجية» (ص ٣٢٣).

لكن الحقيقة ان الإسلام ليس فقط لغة سياسية لأوضاع اجتماعية واقتصادية بالغة التعين، بل يقوم عالم الثقافة الإسلامية على عناوين كبرى شارك فيها المسلمون على مرور الزمن وتشكل الدول. كما تمتع الاسلام بدور سياسي اختلف باختلاف الزمان والمكان، ولعب دوراً تأسيسياً متيافيزيائياً وأخلاقياً. ومنذ القدم، لم يتفق المسلمون ومفكروهم على أداء سياسي واحد أو حتى أيديولوجيا سياسية واحدة (أهل السنّة والجماعة، والشيعة والخوارج) (ص ٣٢٢ - ٣٢٣). وتكمن المشكلة عند الدكتور العظمة في رؤيته للإسلام فقط كايديولوجيا، وهو غير قادر لأسباب عديدة على تحديد قوة الاسلام الايمانية، لا السياسية فقط، عند أولئك الذين يؤمنون به.

وهكذا، وعند تفريغ الإسلام من مفهومه الميتافيزيائي الايماني، يتحول إلى ايديولوجيا سياسية يسهل نقضها، إذ انها بهذا تفقد قيمتها التأسيسية المعرفية والاجتماعية، ولا يبقى منها إلّا المغازي الاقتصادية والسياسية، أو الايديولوجية. لذا يتحول الإسلام عنده إلى نابذ للعلمانية التي تنتمي إلى خارج مطلق، وإلى إقرار الأولوية القيمية للإسلام وإلى اطلاق الصفة الإسلامية على أمور كونية لا دخل للإسلام بها (كالاقتصاد الإسلامي وعلم الاجتماع الإسلامي...).

ويتمحور الخلاف بين الدكتور العظمة وبين دعاة الخطاب الإسلامي والخطاب العربي الإسلامي حول المرجع، أو إشكالية المرجع. فعنده، تقوم المرجعية على العالم الغربي القائم على العلمانية؛ أما عند الآخرين، تقوم المرجعية المعيارية على الإسلام المؤسس على نص مقدس أو نص مقدس تاريخياً. وبسبب سيطرة العالم الغربي على غيره، يحوّل الدكتور العظمة مرجعيته المعيارية، أو العلمانية، إلى مرجعية كونية تشكل اليوم الثقافة الكونية التي يجب على الجميع الخضوع لمسارها التاريخي المحتم. لذا، لا يستوعب الدكتور العظمة كيفية عدم خضوع دعاة الخطاب الإسلامي والمجتمعات الاسلامية هذه الحتمية واستمراريتها. فهو يرفض إطلاق الصفة الإسلامية على أمور كونية لأن الإسلام، عنده، له مرجعية أبوية مطلقة. وما يزيد في عزلته وحزنه ان مفهوم الأصالة «لا يزال مدخل الايديولوجيا الإسلامية إلى مكامن القومية العربية وإلى تضاعيف الايديولوجيات الليبرالية والماركسية» (ص ٣١٨ - ٣١٩).

> ◆
> **المشترك بين الاسلام والمسيحية الأوروبية لا يبرر تطابقهما**
> ◆

مع كل هذا، يصر المؤلف على انقطاع الإسلام عن التاريخ وبقائه كذكرى. لذا، يوبخ الإسلاميين والقوميين «على افتراض وحدة غير متغايرة ولا متمايزة، متفردة، تستمر في التاريخ استمراراً جوهرياً على الرغم من ان التاريخ الحديث أحدث لدينا انقطاعات تاريخية تامة وبالغة الأهمية». لكننا لا نرى اطلاقية هذه الانقطاعات المزعومة، بل هناك انقطاعات واستمرارية، انقطاعات في التشكل والتمركز والتمحور؛ واستمرارية في الفحوى والمغزى والمعنى. وإلّا كيف نبرر وجود قوى ودول اسلامية ومسلمين مؤمنين لا يقبلون إلّا الاسلام فلسفة ومنهجاً وتاريخاً.

وكيف نبرر أيضاً «إذعان الكثير من تيارات الفكر القومي العربي لغلبة الايديولوجيا الدينية قبل حصول الغلبة بالفعل...» حسب قوله. فمقولة الدكتور العظمة لا تمت إلى الواقع الحالي والتاريخي بصلة، إذ من غير الممكن القول بانقطاع المسلمين عن تاريخهم وعن اسلامهم وهم اليوم يستلهمون الاسلام وتاريخه (ص ٣١٥ - ٣١٧).

ولماذا يعني رفض العلمانية وتقبل الاسلام «استقالة العقل التاريخي: فالعقل التاريخي أساس كل ترقٍ، وعنصر بنيوي جوهري لإقامة مجتمع معاصر، وما كان توهم الاستمراريات التاريخية الإسلامية ممكناً لولا غلبة عنصرين أساسيين»، الأول، انتقال الضغط الإسلامي من الأثر في خارج الخطاب إلى الأثر في داخله؛ الثاني، ارتباط الخطاب الليبرالي والخطاب القومي للخطاب الإسلامي، بالمرجعية الإسلامية. كل هذا يحول العلمانية إلى شعار استوعبت بعض مضامينه في الخطاب الإسلامي. فالمشكلة عنده تكمن في قدرة الإسلام على «افتراس» مفاهيم ليست منه، وبالتالي القدرة على تحييد وتهميش العلمانية واستخدام بعض مفاهيمها لتجديد الخطاب الإسلامي، لذا تصبح مثلاً الديموقراطية شورى. هذه العملية تفضي إلى استمرارية وحيوية الخطاب الإسلامي الذي يتمنى المؤلف زواله، وإلى انقطاع وجمود العلمانية والتي يتمنى المؤلف اعلاءها (ص ٣١١ - ٣١٢).

فالخطاب الاسلامي حوّل واختزل تجربة تاريخية شاملة، أي علمانية أوروبا الحديثة، إلى دين، واختزل ديناً كونياً إلى قول واحد. فالخطاب الإسلامي لا يرى شأناً للمسلمين في هذا الدين/الجوهر لأن المسيحية الأوروبية تختلف في علاقتها بالانسان عن الإسلام. ويحاول الدكتور العظمة إيجاد الصيغ الآيلة إلى ضرورة التقيد بالتجربة الأوروبية، أو الكونية، لأن هذا الزعم يخلص الإسلام من طبقة الدينيين التي تتوسط بين الإنسان وربه، والتي تنفي امكانية طرح مشكلة الدين والدنيا من منظور عالمي (أي أوروبي) في إطار الوطن العربي. ويبدو طرح الدكتور ساذجاً جداً، إذ ان علاقة الدين بالدنيا في الإسلام تختلف عنها في المسيحية الأوروبية. فإذا كان بين الإسلام والمسيحية الأوروبية مشتركات فهذا لا يبرر بالتالي تطابقهما؛ وبالتالي وجوب

اخراج الإسلام من السياسة بنفس الطريقة التي اتبعت في أوروبا. ويتمثل الخلاف الأساسي بينها في التنظير وفي الممارسة، إذ ان في اسلام الأكثرية (أهل السنّة والجماعة) لا وجود للكهنوت بالمعنى المسيحي، بل هناك طبقة من العلماء شكلت ضمير الأمة وراقبت السياسات العامة والمحافظة على الأخلاق. فلم تدع لنفسها الحق باعتبارها وسيلة للخلاص، بل ولا حتى في تفسير النصوص ووضع أسس العقيدة (ص ٣٠٦ - ٣٠٩).

وعلاوة عن هذا، يدخل المؤلف في اشكاليات عدة لا يستطيع حلها، لا تاريخياً ولا مضموناً. فالدكتور العظمة ينفي تاريخانية المصطلح «العلمانية» ويعتبرها «كيان تاريخي متعدد الأشكال متدرج في سياقات عديدة وأشكال مختلفة» بينما ينفي كل هذه الصفات عن الإسلام. ولا يلتزم المؤلف بحدود تجاربها التاريخية، بل يعتبرها جزءاً من مشروع تاريخي يتجاوز الغرب، بالرغم من انه قائم على التجربة العلمانية الأوروبية. بذلك، تحل العلمانية مكان الإسلام كمرجعية ميتافيزيائية، فيصبح الإسلام عنده إذن الهروب القائم باسم «اصالة. واستمرار تاريخيين موهومين» وتصبح النهضة استرجاع الفرادة من مكامن الماضي مع الحاضر (ص ٩ - ١١ و١٧ - ١٩).

وفي واقع الأمر، لا يشكل هذا الكتاب دراسة تاريخية واجتماعية وفكرية للعلمانية في عالمنا العربي، بل هو اخضاعها لتحليل مسار التاريخ الأوروبي وفرضه على تاريخ ومسار العالم العربي والإسلامي، باسم تاريخ «عالمي» حديث، لا يشكل في حقيقته إلّا خضوعاً للقوى المسيطرة والمستغلّة والقامعة.

وبالرغم من الأسس التاريخية للعلمانية، يحولها المؤلف إلى معيار لا تاريخي ينطبق على جميع الأمم. ولا يفرق حتى بين احتواء الدولة للمسيحية عن طريق تحول الامبراطورية الرومانية من الوثنية إلى امبراطورية بيزنطية مسيحية، من جهة، وبين قيام دولة اسلامية من ثنايا مجتمع أسس على العقيدة. فالدولة الدينية في المجتمع طارئة عليه ومستوعبة له، بينما الدولة في المجتمع الإسلامي هي جزء منه ومستوعبة فيه وناشئة عنه. من هنا، لا اشكالية في الفكر الإسلامي حول شرعية إقامة الدولة، ولم تبرز اشكالية الدين والدولة، كما برزت في أوروبا. لكن الدكتور العظمة يحاول جعل الصراع بين الدولة والكنيسة أمراً مبالغاً فيه، إذ انه يريد التوصل إلى تطابق أو شبه تطابق بين الكنيسة وبين علماء الدين المسلمين، فيقول: «كانت حصيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر الغزيرين بالتاريخ، إذن، أموراً تخالف الصورة التي ينشرها بعض المثقفين العرب حول العلاقة بين الدين والدولة في أوروبا، وهم ينشرونها استناداً، على الأرجح، إلى قراءات في المختصرات، أو بقايا ذكرى دروس التاريخ في المدارس الثانوية أو الابتدائية». لكن المتأمل للفصل الأول، يرى ان جميع مصادره ثانوية أو مختصرات (أنظر، مثلاً، لوك، وفولتير، كوبرنيكوس، نيوتن، برونو، ديكارت، لايبنتز، غروشيوس، سبينوزا، سيمون) (ص ٢٧ - ٣٧).

من الصحيح قوله ان العلمانية قامت على انقاض نظرية الحق الطبيعي الذي افترضته النظريات القانونية الكنسية، على انه حق سابق على الحقوق المدنية وقائم بالمشيئة الإلهية. لكن مثل هذا لا يوجد في غالبية الفكر الاسلامي وعند أهل السنّة والجماعة. ولا يتمكن الدكتور العظمة من تحديد مصطلح «العلمانية» بل يرى فيه انه ليس «بالظاهرة التي يمكن توصيفها ببساطة ويسر، بل هي جملة من التحولات التاريخية السياسية والاجتماعية والثقافية والفكرية والأيديولوجية، وانها تندرج في أطر أوسع من تضاد الدين والدنيا، بل انها تابعة لتحولات سابقة عليها في مجالات الحياة المختلفة» (ص ٣٧).

ومع هذه الضبابية في الرؤية اللاتاريخية، بالرغم من أوروبية تاريخها وأصولها، يرى المؤلف تطبيق هذه المبادىء العامة على تواريخ الإسلام؛ فيبدأ بتحوير التاريخ الإسلامي وباضفاء صفات تأسيسية لمواضيع هامشية، وتهميش للصفات التأسيسية. يقول الدكتور العظمة «فقد دار محور الخطاب السياسي - العربي على مصدر السلطة أو بالأحرى على المنشأ الذي خرجت منه، وليس المنشأ إلّا سلطة مطلقة تفرض متطلباتها وتبث فيها سطوتها في سلسلة نازلة من المنازل والمناصب التي لا خاصية لها - من منظور السلطة المتراتبة - إلّا الإلحاق، ولا تتصل السلطة هذه بجسمها - أي المجتمع - إلّا بصلة تراتبية صرفة هي الطرف الأول فيه» (ص ٤١).

التلويح بتاريخ عالمي حديث، خضوع للقوى المسيطرة

أما الحقيقة، فإن الخلاف لم يتمحور حول مصدر السلطة، المنوطة بالله؛ بل دار الخلاف حول الممارسة وتطابقها مع الشريعة، وليس حتى حول الشكل. إن السلطة العليا في حقيقتها واحدة مطلقة، تستوي في هذا سلطة الشعب المطلقة أو سلطة الله المطلقة. ولم يتشكل المجتمع الإسلامي على صلة تراتبية، بل كان هناك حاكم يستمد شرعيته نظرياً من البيعة والعقد، وليس من خلال تراتبية هرمية في المجتمع. كما ان حدود سلطة الحاكم تحددت في الشريعة في إطار السياسة الشرعية غير المخالفة للشريعة.

ويحول الدكتور العظمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الوسيط إلى فكر لاهوتي، لأن السلطان هو ظل الله على الأرض، «فتتكامل هذه النظرة اللاهوتية للسلطة مع مفهوم تراتبي للكون ومع مفهوم لكل الوحدات الاجتماعية - من الأجساد المكونة من العناصر والأمزجة، إلى الهيئات الاجتماعية التي تجد حقيقتها في الدولة...» (ص ٤٢). أما حقيقة الأمر، فقد ارتكز فكر علماء العصر الوسيط كالماوردي وابن جماعة وابن تيمية والغزالي، على توحيد الأمة في مرحلة حرجة من تاريخها، بسبب الضغوط الداخلية والهجمات الخارجية. إذ ان نظرتهم للخلافة لم توضع لخدمة الطابع اللاهوتي المثالي للإمام بل من أجل استمرارية وبقاء الاجتماع السياسي الإسلامي في مقابل عوامل التفتت والانقسام. لهذا توافقوا ونظروا لتقسيم صلاحيات الخليفة عن طريق وزارات الاستيلاء والتفويض المختلفة، حتى ان بعضهم أجاز وجود أكثر من إمام في زمن واحد. أما لو كانت النظرية السياسية تقوم على تمثيل الإمام لله على الأرض، كما يحاول الدكتور إقناعنا، فلم يكونوا ليجيزوا تقسيم السلطة وتفويضها أو التعامل مع وقائع الاجتماع السياسي والديني.

وعلى الرغم من إقراره بامتناع جمهور الفقهاء عن تجويز إطلاق عبارة «خليفة الله» على الخلفاء، يصر على العلاقة بين السلطان والآلهة من أجل القول بأن المجتمع الإسلامي يشابه المجتمع الأوروبي وعليه بالتالي إيجاد حلول لمشاكله على النمط الأوروبي، أي العلمانية. فهو يوجد مجتمعاً وهمياً من خلال قضايا كانت موضوع اهتمام أقليات من أجل فرض حلول على مجتمع الأكثرية؛ فيقول، مثلاً: «ولا شك ان تحولات الصورة المحمدية





كتب

في التراث السلفي ـ وعند ابن تيمية بوجه خاص ـ كانت متأثرة إلى حد بعيد بالتصورات الإمامية، ولو كانت ترفض هذه النسبة» (ص ٤٦). هذا مع العلم ان ابن تيمية، وهذا ما لم يذكره المؤلف، كفّر الشيعة على العموم وبإطلاق.

وكذلك هو الأمر مع دولة التنظيمات (أي العثمانيين) حيث يرى انها لم تكن كاملة العصرنة ولا كانت استمراراً لما سبقها، «بل قامت في ظروف انقطاع أكيد مع ماضيها: إنقطاع اقتصادي أتت به الرأسمالية العالمية التي حددت التخلف والتبعية نمطاً لمعاصرة اقتصاديات الدولة، وانقطاع اجتماعي... وانعطافات ثقافية تمثلت بأوضح أشكالها في انزواء الثقافة الدينية... على هوامش الثقافة الرسمية...» (ص ١٤٣). هنا أيضاً يفترض المؤلف انقطاعاً تاماً عن الماضي مع ان أسس المجتمع والعقيدة تمتعت بالاستمرارية، لكن على مستوى القاعدة لا النخبة. إذ انه، وحسب قوله، أصبحت السلطة الثقافية والعقلية الجديدة تقابل السلطة المعرفية التي كانت للدين. ولم تقم الإصلاحية الإسلامية بعلمنة الدين بل قامت بأسلمة العلوم ومحاولة استيعابها من الداخل. ومع ان صياغاتها كانت صياغات أوروبية وكذلك مضامينها، إلّا ان الأطر المرجعية ما انفكت مرتكزة على الإسلام. وهكذا استوعب فكر محمد عبده الاصلاحي، مثلاً، النظرة التطورية إلى الدين في توافق مع خط السيد جمال الدين الأفغاني، إلّا انهما فرّقا بين النص الديني الأزلي الخالد الذي لا يتغير وأوقفا تفسيره على المرجعية العلمية والنصوص والأعراف التي يجوز بل يلزم الاجتهاد فيها.

إلّا ان هذه المرجعية متغيرة، بل وتفسيراتها متقلبة، ويبقى النص، فتبقى الأمة. ومن الصحيح ان الاسلام بقي المرجعية الرمزية إلّا انها مرجعية ثابتة لا تخضع للتاريخ، ولذلك،

كما يقول الدكتور العظمة، تحول الخطاب إلى دفاع تساجلي في المقام الأول، لكن مرجعيته لم تكن فقط «آنية راهنة»، هذا ينطبق فقط على التفسيرات المرتبطة بالعلوم؛ إلّا انها أوجدت مرجعية مثالية وأخلاقية ارتبطت بمقولة العودة إلى السلف الصالح. من هنا تأتي موافقتنا على قول الدكتور ان الانحطاط بهذا يتحول إلى أمر طارىء «لا مدخل له لجوهر الذات الإسلامية، بل انه ليس نتيجة لبدع أدخلها على الاسلام الزنادقة والأعاجم الذين مثلهم المتصوفة في عهد الأصلاحية الاسلامية» (ص ١٥٣).

ومن القول الحق ان التذبذب هذا أدى إلى انتاج «الاصلاحية» لنوعين تأسسا على المثقف والسياسي، هما الحزب المدني والحزب الديني المرتبطين بمرجعيتين مختلفتين. لكنه من غير الصحيح القول ان الاصلاحية تثبت توازي الحقيقة العلمية والنص، وتأكيد كل منها على حدة وعلى أسس مستقلة. فالحقيقة العلمية شرعية في نظر «الاصلاحية» بسبب عدم تعارضها، على مستوى النظرية، مع الحقيقة النصية. وما يسهل القيام بهذا، هو عكس ما يتصوره الاستاذ العظمة. إنه قيام سلطة تمتلك الفصل في أمور الدين، أي الكنيسة الاسلامية. فقد وقفت «الإصلاحية» ضد أي سلطة حاولت الإدعاء بأحقيتها في تأويل وتفسير النص، بل وفتحتها على مصراعيها وأعطت المسلمين على العموم حرية التأويل والتفسير دون الاستناد إلى مؤسسات كنسية أو دينية.

نتوقف هنا عن الإفاضة لأن هذا الكتاب يعج بالمفاهيم المغلوطة والمسارات المتعرجة وطغيان التمني والهوى على التجرد والعلمية. لكن لا بد من القول في الختام ان هذا الكتاب لا يخدم المصلحة التي كتب من أجلها. فالعلمانية ليست بمفهوم يحشر في التاريخ ويحشد له كل ما هو خارج عن تاريخ الأمة ومكوناتها. إن توظيف عبارات التسفيه (المراوغة والانتهازية وحجب التاريخ والميكيافيلية الموضوعية والرجعية الدينية والوصفية الأكاديمية الابتدائية وكونية الثقافة الأوروبية) تعكس أوهام المكونات العاطفية، النفسية والايديولوجية، عند المؤلف. إلّا انها لا تعكس حقائق موضوعية تاريخية (أنظر ص ١٤٥، ١٦١، ١٦٧، ١٦٨، ١٧٥، ٣١٨). بل حاول بصورة غير ناجحة، لا ثقافياً ولا حضارياً ولا علمياً، قطع ما اتصل ووصل ما انقطع، بل أكثر انه يحاول تعظيم صغائر التاريخ وتصغير عظائمه، في سبيل تحقير تاريخ مجيد وتمجيد تاريخ وضيع، ارتبط بعالمنا من خلال دوائره الذهنية وأنفاسه العلمانية، التي تحاول عبثاً إعلان نهاية الفكر الإسلامي، بل والاسلام، والتبشير بولادة العلمانية وطلائعها المرتبطة بثقافة كونية مفترضة ومفروضة. إنها الثقافة التي جزأت الأمة في الأمس القريب وتخضعها اليوم مع دولها لهيمنة «كونية» قائمة على علم «كوني» موهوم؛ وإن هذا لهو الهوى المبين. □

خيط جامع لوطن ممزق

مسعود ضاهر

عودة الاستعمار
مواقف من حرب الخليج
مجموعة من المؤلفين
رياض الريّس للكتب والنشر ـ لندن ١٩٩١

■ الكتاب جماعي صدرت مادته أولاً كمقالات في مجلة «الناقد» وشارك في كتابتها رياض نجيب الريّس، عبدالرحمن منيف، أنسي الحاج، عزيز العظمة، فاضل العزاوي، محمد برادة، سميح القاسم، كمال أبو ديب، صبري الحافظ، شوقي بغدادي، جورج طرابيشي، غالي شكري، ومحمد الأسعد.

أما المناسبة فكانت عشية وإبان وغداة حرب الخليج المدمرة أو «عاصفة الصحراء» التي قادتها الولايات المتحدة الأميركية ضد العراق وشعبه أولاً، وضد الأمة العربية في جميع أقطارها بشكل عام.

الجرح واحد إذن، وأشكال التعبير عنه تكاد تتطابق لدى المفكرين العرب المشاركين في الكتاب، رغم اختلاف أو تباين حقل الاهتمام الثقافي فيما بينهم. فمنهم الصحافي، والناقد الأدبي، والشاعر، والباحث الاجتماعي، والروائي، والمؤرخ وغيرهم.

مع ذلك، فثمة خيط جامع وواضح كل الوضوح في هذه المقالات سنسعى إلى الكشف عنه طالما ان القضية المركزية التي ينطلق منها جميع المشاركين في هذا الكتاب هي قضية الحرية، وقضية التطور الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي لدى الانسان العربي. وهنا تبرز أهمية المقالات كمحاولة فكرية جادة تتناول واحدة من أبرز القضايا التي تشغل المفكرين العرب اليوم، وهي قضية حرية التعبير عن الرأي في ظروف انتشار التعصب الديني والسلفية، والارهاب الفكري والسياسي، والأنظمة التسلطية السائدة في جميع أرجاء الوطن العربي. فالديموقراطية هي الأساس. والهزائم العربية المتلاحقة شديدة الارتباط بغياب الديموقراطية على مستوى الفرد والجماعات في الوطن العربي. ونكاد لا نصحو من هزيمة إلّا لنقع في أخرى بسبب تحكم الفرد، أو الحزب، أو العائلة، أو الزمرة العسكرية بالقرار السياسي العربي.

شكلت حرب الخليج صدمة عنيفة للفكر العربي المعاصر في مواجهة التحديات التي فرضها الغزو الأميركي العسكري للأراضي العربية، وإقامة قواعد ثابتة عليها بتمويل مباشر من المال النفطي العربي الذي هدر ويهدر بالمليارات لأهداف لا تمت إلى القومية والوطنية والعروبة بصلة، هذا إذا لم نقل إنها توظف ضد تلك الأهداف بالذات.

من هنا طبيعة المأزق الحقيقي الذي تعالجه مقالات الكتاب: مأزق «الوطن العربي المعارض لغزو الكويت الذي وجد نفسه مجبراً على الترحيب بالسيطرة الأميركية على المستقبل العربي» من جهة، ومأزق «الوطن العربي المؤيد لإلغاء دولة عربية والذي وجد نفسه معارضاً للوجود الأميركي على أرضه، فاتحاً الباب أمام صراعات حدود وحروب سيكون هو أول ضحاياها» من جهة أخرى. هل هناك موقف «ثالث»؟ هل هناك قدرة على اتخاذ موقف المحايد في صراع يطول الفرد، والجماعة، والوطن، والدولة، والقومية، والحاضر، والمستقبل، بالاضافة إلى التاريخ؟

إنه مأزق القرار ـ الخطأ في الزمان والمكان، والذي يجابه بالقرار ـ الخطيئة في الزمان والمكان نفسها. ولعل شاعر العرب الكبير، المتنبي، كان السبّاق إلى وصف هذا المأزق بقوله:

إذا استشفيت من داء بداء
فأقتلُ ما أعلّك ما شفاكا

◆ **لا نصحو من هزيمة حتى نقع في أخرى** ◆

إن الجذر الأساسي لهذا المأزق يكمن في الممارسة السياسية العربية منذ عقود طويلة لدرجة ان بعض رجال السياسة الانكليز المتقاعدين كان يتوقع عودة الاستعمار إلى الوطن العربي، وتحديداً إلى منطقة الخليج منذ عام ١٩٧٩. والطريف ان عنوان مقابلة رياض نجيب الريّس مع ذلك السياسي المتقاعد حملت آنذاك عنوان: «الخليج العربي: عودة الاستعمار؟»، أي بصيغة التساؤل. لكن عنوان الكتاب عام ١٩٩١ ألغى التساؤل لأن الاستعمار الأميركي بعد حرب الخليج في هذا العام أصبح حقيقة ملموسة لا حاجة للتساؤل حولها.

لقد استخدم ذلك الدبلوماسي نفس المصطلح الذي ردده الماركسيون في العالم كله قبل انهيار الاتحاد السوفياتي والمنظومة الاشتراكية السابقة أي مصطلح «الاستعمار الجديد»، أو «تجديد التبعية» أو «عودة الكومبرادورية» إلى الوطن العربي، وهو المصطلح المحبب لدى سمير أمين. فدبلوماسية البوارج والمدافع مازالت مستمرة منذ القرن التاسع عشر حتى الآن. وذلك يعني ان احتمالات عودة الاستعمار إلى الوطن العربي وغيره من بقاع العالم كانت مفتوحة على الدوام رغم جلاء القوات الاستعمارية سابقاً عن تلك المناطق ومنحها «الحرية، والاستقلال، والسيادة الوطنية، وحق الدخول إلى الأمم المتحدة كدولة حرة مستقلة».

الجديد في هذا الجانب ان عودة الاستعمار هذه المرة جاءت تلبية «لنداء» وجهته دولة صغيرة تتعرض لغزو «جارتها أو شقيقتها» المجاورة. فهبت الولايات المتحدة الأميركية لنجدتها تحت راية الأمم المتحدة متذرعة بقرارات دولية لدفع فاتورة «النجدة» كاملة مع احتساب أرباح ضخمة عند اعادة بناء ما هدمته قوات النجدة بالذات. يضاف إلى ذلك ان «الضمير الأوروبي التقدمي» لم يعد مهتماً كثيراً بما تقوم به دوله من عدوان على الدول الأخرى، خاصة تلك الدول التي تتحكم بموارد اقتصادية هائلة كالنفط، و«تتحكم» بالاقتصاد العالمي ـ كما يزعمون ـ وهي تكاد لا ترى على الخارطة الجغرافية ولا مكان لها في الخارطة السياسية العالمية إلّا في موقع التابع. فالرأي العام الأوروبي «التقدمي» لم يجد حرجاً في دعم عدوان





كتب

حكوماته على تلك المناطق «لتحرير» الاقتصاد العالمي من سيطرة حفنة من المشايخ المتخلفين الذين يعبثون بمليارات الدولارات ينفقونها على موائد القمار وفي الحانات وعلب الليل.

بعبارة أخرى، لقد استطاعت الادارات الأميركية والأوروبية ان تحضر الرأي العام لديها في اتجاه القيام بحملة عسكرية لاحتلال منابع النفط كخطوة ضرورية «لرفع سيطرة المشايخ العرب» عن هذه السلعة الاستراتيجية الضرورية جداً لتطوير الصناعات الأوروبية والأميركية، وتحسين شروط السكن والعمل والخدمات الاجتماعية في أوروبا وأميركا. يضاف إلى ذلك ان هذه المهمة التي أعدّ لها بعناية فائقة تأتي في ظروف انهيار المعسكر الاشتراكي السابق وانقلاب الولايات المتحدة الأميركية على حلفاء الأمس أي أوروبا واليابان. فلم تعد أميركا متحمسة لقيام الوحدة الأوروبية عام ١٩٩٢، بل تضع أمامها كل العراقيل الممكنة وتشجع الحروب القومية والطائفية والمذهبية في جميع أرجاء أوروبا لمنع توحيدها. كذلك لم تعد الولايات المتحدة متحمسة لعزلة اليابان العسكرية بل تدفع بها نحو التسلح للجم اندفاعاتها الاقتصادية الهائلة، ودفع اليابان مجدداً باتجاه العدوان العسكري على جيرانها، بحيث تنهار المعجزة الاقتصادية اليابانية تحت وطأة التناقضات الداخلية والاقليمية التي تفرزها إعادة تشجيع الروح العسكرية اليابانية.

يتضح من ذلك ان مقولة «عودة الاستعمار» لا تطاول فقط الوطن العربي بل أوروبا واليابان، بالاضافة إلى المعسكر الاشتراكي السابق. وتترافق هذه العودة مع بروز أزمة اقتصادية حادة داخل الولايات المتحدة الأميركية، وتخلصها من عقدة الفيتنام التي استبدت بها لعقدين من الزمن. فكان «انتصارها» في حرب الخليج بمثابة التعويض عن تلك العقدة بحيث تخطط لأكثر من عدوان عسكري في مختلف بقاع العالم، بهدف ضمان التفوق الأميركي الناتج عن تزعم الولايات المتحدة منفردة للعالم بعد غياب السوفيات. دلالة ذلك، ان النزعة العسكرية

دبلوماسية البوارج والمدافع ما زالت مستمرة

الأميركية بعد حرب الخليج ستزداد حدة مما يهدد بتزايد الروح العسكرية في أكثر من منطقة، وبحروب محلية وإقليمية كثيرة يمكن ان تقود إلى حرب عالمية ثالثة. والصيغة التي تريدها أميركا لحكم العالم هي صيغة الرأي الأميركي الواحد والشركاء الضعفاء وليس الأقوياء. فأميركا تمتلك الآن أكبر حشد عسكري في العالم كله، وهي الوحيدة القادرة على توظيفه أنّى تشاء، وان تستغل الأمم المتحدة لاتخاذ قرارات دولية، تشكل تغطية للعدوان الأميركي ولا تلزم أميركا بتنفيذها إذا تعارضت مع مصالحها. كل ذلك يتم في مرحلة تشهد فيها الولايات المتحدة الأميركية تراجعاً اقتصادياً حاداً وأزمات اجتماعية متلاحقة على جميع المستويات.

مع ذلك، فقدرة الولايات المتحدة على التحكم بمصير العالم كما تشاء ليست دون قيود أو ضوابط. وبإمكان القوى المتضررة من الهيمنة الأميركية ان تشكل جبهة متراصة لمنع الولايات المتحدة من التفرد باتخاذ القرارات التي تهدد السلم العالمي وبتدمير البشرية بأسرها.

لكن المأزق الحقيقي لقوى الصمود والتصدي لتلك الهيمنة، يكمن في غياب القطب الموحد بعد انهيار النموذج الاشتراكي وعودة الدول الاشتراكية السابقة إلى اختيار النموذج الرأسمالي الغربي نفسه. لذلك عمد منظرو الرأسمالية إلى إقامة مهرجانات النصر في أكثر من مكان. وأعلن المفكر الأميركي من أصل ياباني **فوكوياما** عن نهاية التاريخ الذي اختتم «بالدولة الديموقراطية الليبرالية الأميركية» التي نادى بها هيغل منذ مطالع القرن التاسع عشر. ورأى ان خطأ ماركس الأساسي انه بدأ هيغلياً لكنه خان هيغل وادعى تجاوزه، فسقط سقوطاً مدوياً مع سقوط الأنظمة التي بنت الاشتراكية على أسس المبادىء الماركسية.

على الجانب العربي، تجسدت اللوحة الانتصارية للرأسمالية بالأزمة الحادة التي تعيشها الأحزاب القومية والاشتراكية، وبصعود قوي للتيارات السلفية والدينية والمذهبية والعرقية وغيرها. وكان من النتائج المباشرة لحرب الخليج ان استعاد الاستعمار القديم ـ الجديد مواقعه العكسرية في الوطن العربي مع ميل واضح لحل الصراع العربي ـ الاسرائيلي، تحت راية الولايات المتحدة الأميركية ولمصلحة اسرائيل بالدرجة الأولى.

إنه «العصر الأميركي أولاً» (ص ١٢٥)، كما يقول كمال أبو ديب. «وفي هذا العصر الأميركي الجديد لن يكون هناك من يقول لأميركا لا ـ إلّا بلداً واحداً ـ هو اسرائيل» (ص ١٢٧). وليس ذلك من باب التناقض الحاد والمصيري بل من حرص اسرائيل على بناء اسرائيل الكبرى في ظروف انهيار القدرة العربية على المجابهة، وحرص أميركا على التفرد بمنابع النفط والثروات العربية ورفضها ان يشاركها مباشرة أحد في ذلك، حتى ولو كانت ربيبتها اسرائيل نفسها.

والعصر الأميركي الجديد الذي رسم ملامحه المشاركون في كتاب «عودة الاستعمار» هو «عصر التدجين العربي»، وسقوط الاسطورة الخرافية للمحتوى الأخلاقي والقيمي للحضارة العربية. لكنه، في الوقت نفسه، «عصر تصعيد الصراع الاجتماعي والطبقي وطرح مفاهيم العدالة وتوزيع الثروة ضمن البلدان العربية، من جهة، وضمن المجتمعات القطرية من جهة أخرى».

العصر القادم مليء بالتناقضات الحادة التي لن يستطيع الحكام العرب المدجنون ان يلجموها إلى ما لا نهاية. فالمأزق الراهن لم يعد مأزق انهيار اقتصادي أو هزيمة عسكرية بل تحول إلى «أزمة حضارية شاملة» يتوقف على الخروج منها مصير العرب كعرب. وذلك يعيد طرح السؤال المنهجي الذي صاغه أنسي الحاج بقوله: «من يصدق ان الحكومة الأميركية لا تريد غير إحقاق الحق في الكويت؟» (ص ١٧٢). ويجيب الحاج بقوله: «كلما قام بلد عربي أو شرقي من النوم، بصرف النظر عن أسلوب قيامه، تجمع الغرب ضده. ممنوع عرب اليقظة والقوة. ممنوع شرق الاستقلال والمشاركة في إدارة العالم. المسموح به هو شرق البكاء والبكاء على الشرق. والمسموح بهم هم عرب الصعلكة والتحجر والتبعية» (ص ١٧٥). المطلوب إذن «رفع الحصار عن التاريخ العربي» كما يقول محمد برادة، وتحطيم شرنقة الاقليمية بين الشعوب العربية وكنس عفن الأنظمة، وضرورة إعادة صوغ مقاييس الانتماء إلى الوطن العربي، وتحرير الثقافة العربية من جميع أشكال الوصاية والتدجين (ص ١٨٧، ١٨٨). المطلوب دعم الانتفاضات الوطنية والقومية والإجتماعية في الوطن العربي حيث «تدفع البلايين للأجنبي

وعسكيره ويضن على الانتفاضة بالفتات» (ص ٢٠٠)، كما قال صبري حافظ. والمطلوب تحويل المأزق إلى بداية للتاريخ العربي، لتاريخ سقوط الاستبداد القائم في جميع الأقطار العربية. أما عزيز العظمة فكان أكثر جرأة في رفض النظم الاستبدادية القائمة وصولاً إلى عنوان: «فك الارتباط بين العروبة والاسلام» حيث يقترح في ختام مقالته: «**إن ما هو مطلوب منا ونحن على أعتاب القرن الواحد والعشرين، إذن ليس إلّا الديموقراطية الوطنية، أي العلمانية التامة**... إننا لا نعاني من مركب نقص تجاه أوروبا، ولا نرى سقف التاريخ فيها، وإن هي كانت محركة التاريخ الحديث، فلسنا مرتهنين بحدود التجربة التاريخية الأوروبية، **بل نحن جزء من مشروع تاريخي كوني يتجاوز حدود الغرب**» (ص ٢٢٩). أما سميح القاسم فيرى اننا بحاجة إلى القوة، بحاجة إلى صلاح الدين جديد يقول: «**أريد سيوفكم لا دعاءكم**» (ص ٢٤١).

في عصر السيطرة الأميركية المنفردة على العالم يرى شوقي بغدادي ان «**تحدي الأباطرة الجدد**» بحاجة إلى خمس معجزات كبرى: «ان يقتنع شيوخ النفط بالزهد والتصوف فيسحبون أرصدتهم الخيالية من البنوك الأجنبية، ويدفعون بها إلى مشروعات النهضة العربية والاسلامية، وان يتدفق النفط إلى ما شاء الله ولا ينضب، وان يقتنع الغرب بالتخلي عن امتيازاته، وان تتخلى اسرائيل عن مكتسباتها التي راكمتها طوال أربعين عاماً. وان يتنازل الحكام العرب عن كراسيهم بكل طيبة خاطر». ويستنتج ان المسألة في ان «نكون أو لا نكون»، وانه ليس إلّا بالقوة وحدها يتفاهم الغرب معنا فهو يسعى إلى دوام سيادته، ونحن نسعى إلى زوال نقمة العبودية علينا (ص ٢٤٥ - ٢٤٦ - ٢٥٠).

لقد بدا واضحاً من خلال الأبحاث التي تضمنها كتاب «عودة الاستعمار»، ان هذه العودة باتت حقيقة ملموسة فكان لا بد من حذف التساؤل الذي رافق العنوان الأول لعام ١٩٧٩. مرد ذلك، إلى ان تبدلات بنيوية جذرية طرأت على الوطن العربي في السنوات الأخيرة، وكلها ذات طابع سلبي بالدرجة الأولى، بحيث سهلت عودة الاستعمار إليه في أعقاب حرب الخليج وانهيار المعسكر الاشتراكي.

إن الوطن العربي سيدفع ثمناً باهظاً لتفككه، وغياب الديموقراطية فيه، ولفشل التجارب التنموية في جميع أقطاره. وتحرص الولايات المتحدة الأميركية - في سعيها الواضح للزعامة المنفردة على العالم - على ان تحرم العرب وجميع بلدان العالم الثالث من أي حليف استراتيجي محتمل في المستقبل القريب. لذلك بدأت صراعاً مكشوفاً ضد الوحدة الأوروبية من جهة، وضد القوة الاقتصادية اليابانية من جهة أخرى. وهي نجحت كذلك - إلى حد بعيد - في تحييد الرأي العام الديموقراطي داخل الولايات المتحدة الأميركية وأوروبا، خاصة الرأي العام المعارض لدخول الولايات المتحدة في حروب خارج أراضيها والمعارض أيضاً لتحولها إلى قوة امبريالية ذات نزوع عسكري واضح للسيطرة المباشرة على العالم.

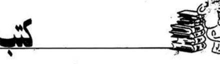
بالمقابل، فإن الأزمات الاقتصادية والاجتماعية الحادة في الولايات المتحدة وسائر البلدان الرأسمالية المتطورة، تهدد ببروز صراع عنيف للسيطرة على الأسواق الخارجية وحل المشكلات الداخلية على حساب الآخرين. فبدا العالم الآن مقسوماً بين شمال غني إلى حد بعيد وجنوب فقير جداً ويعاني جميع مشكلات الجوع والتصحر والأمية والبطالة. لكن ما يميز الوطن العربي في هذه اللوحة بالذات ان الأرض العربية تمتد على مساحة جغرافية واسعة جداً، وتضم أكثر من مئتي مليون نسمة، وتمتلك موارد اقتصادية هائلة، وتلعب دوراً أساسياً في النظام الاقليمي المتوسطي وفي النظام العالمي الجديد، وهي موضع نزاع عنيف بين الشركات الاحتكارية العملاقة، هذا بالاضافة إلى النزاع العربي - الصهيوني القديم، وسعي الصهاينة الدؤوب منذ قرابة قرن من الزمن لبناء اسرائيل الكبرى بين الفرات والنيل. فالعرب اليوم في أشد مراحل تاريخهم صعوبة، وهي تمتاز بأنها امتحان عسير لاثبات قدرتهم على البقاء كشعب حر يعيش على أراض مستقلة وذات سيادة معترف بها دولياً، وفي ظل أنظمة سياسية تحترم أبسط حقوق الانسان العربي وتعترف بأن بقاءها مرهون بتبنيها للعقلانية والديموقراطية. إن كتاب «عودة الاستعمار» يقدم فائدة كبرى للقارىء العربي في هذه المرحلة المصيرية من تاريخه. ويقيني انه لن يفقد دوره في السنوات القادمة طالما بقيت التجزئة العربية قائمة، وطالما عجز العرب عن حماية وجودهم والدفاع عن أراضيهم في وجه الأطماع الصهيونية والنزعة الأميركية للتفرد في السيطرة على العالم. □

نص غرامي غير مراقب

بسام حجار

رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان
رسائل غرامية
جمع وتحقيق غادة السمان
دار الطليعة . بيروت ١٩٩٢

■ ليس في العربية مثل هذا التقليد. إذ لا مكان في ثقافة القضايا والكليات أن تُطابق صورة الكاتب صورة الانسان فيه. فالعيش في ثقافتنا مرذول أو مصنّف في مرتبة دنيا، تماماً كما يُصنّف النثر. والقضايا توضع في صفّة الشعر ومرتبته. ولا يعنينا هنا ما أثارته «رسائل غسان كنفاني إلى غادة السمان» التي صدرت مؤخراً عن دار الطليعة في بيروت ضمن سلسلة «مراسلات الأدباء» وقدّمت لها غادة السمان، لا يعنينا ما أثارته هذه الرسائل من استهجان لدى البعض وحماسة لدى البعض الآخر من المثقفين والقراء. لأن معيار الاستهجان أو الحماسة يُستلهم عادة من حسبان حسن النوايا أو سوئها. فلا يعنينا بشيء ان نسأل عن الأسباب التي دفعت غادة

السمان إلى نشر رسائل غسان كنفاني الموجّهة إليها دون ان ترفقها بالرسائل التي كتبتها هي لغسان كنفاني. وسواء اقتنع القارىء بالمبرّرات التي أوردتها في تقديمها للكتاب أم لم يقتنع، فإن ما أقدمت عليه غادة السمان عبر نشرها الرسائل لا يخلو من الجرأة، مهما كانت الدوافع إليه. هذا فضلاً عن الجانب الآخر الذي ربما لم تفطن له غادة السمان وهو إسهامها في نشر أول نص غرامي باللغة العربية، دون تدخل أو حذف أو مراعاة أو تورية. ومهما ردّدت غادة السمان في مقدمتها رغبة غسان كنفاني، التي تنقلها عنه، في نشر هذه الرسائل، يبقى ان لغة هذه الرسائل وعصبها يؤكدان انها لم تكتب أصلاً إلاّ لمخاطبة قارىء واحد ووحيد. وان الاضطراب (لا بل الغليان) العاطفي الذي تعبر عنه لا يَصدر عن غرض أدبي محسوب. فأدب غسان كنفاني يختلف كل الاختلاف. ولذلك ربما يعثر قارىء رسائله على صورة أخرى «للمناضل الشهيد» هي بالتأكيد صورة غسان كنفاني، الانسان والكاتب، الحقيقية.

لا تقول الرسالة الغرامية شيئاً. أو بالأحرى، انها تقول شيئاً واحداً يتردد باستمرار: «اني أمكث هنا، بعيداً عنك، ولا أفعل سوى التفكير المتواصل فيك». وكل رسائل غسان كنفاني تقول هذا التكرار إياه. يقول رولان بارت في «مقاطع من خطاب عاشق»، ان مخطط الرسالة الغرامية بسيط وليس فيه ما يدعو إلى التعقيد. ويمكن تفصيل هذا المخطط على النحو التالي: ١ - أي بهجة لي ان أفكر فيك. ٢ - أجد نفسي هنا في وسط من اللهو والبهجة إلاّ ان غيابك يجعلني في حال من العزلة التامة. ٣ - قابلت شخصاً ما (وقد تكون امرأة) يُشبهك وكان حديثنا عنك. ٤ - كل رجائي ان نلتقي قريباً. ويجتمع الشمل. ويضيف بارت ان هذه الأفكار يمكن إجمالها بعبارة واحدة: أفكر فيك. ولا يُفصح مضمون الرسالة في الغالب عن أشكال هذا التفكير وصوره. ويكتب غسان كنفاني في رسالته المؤرخة ١٩٦٧/٢/١: «يكبر غيابك في صدري بصورة تستعصي على العلاج. يدهشني انني لم أجد في المطار شخصاً يقول لي: رسالة لك يا سيدي من لندن. يخفق قلبي كلما دق جرس الهاتف في هذه الغرفة العالية ثم لا أسمع صوتك ينادي، كالوشوشة: «غهسآن!» أقول لك أيتها الشقية: أخاف ان التفت في هذه اللحظة إلى الكرسي المقابل فلا أراكِ هناك!».

ويكتب في رسالته المؤرخة ١٩٦٧/٢/٤: «عبر ذلك كله جئت أنتِ، وكنت معي رغم أنفك ورغم جميع الذين كانوا معك والذين كانوا معي، وفكّرت بك بهدوء (...) إنني أحبك كما لم أفعل في حياتي، أجرؤ على القول كما لم يفعل أي انسان وسأظل. أشعر ان تسعة شهور معك ستظل تمطر فوق حياتي إلى الأبد. أريدك. أنتظرك وسأظل أريدك وأنتظرك (...)».

العيش في ثقافتنا مصنف في مرتبة دنيا

إن مضامين هذه العبارات يتكرر في مجمل الرسائل التي كتبها غسان كنفاني بين عامي ١٩٦٦ و١٩٦٨. والمضمون الوحيد الذي يُجمل قولها: أحبك، وأنتظر لقاءك، وأكابد العذاب لغيابك. ومؤدى ذلك: ان ليس لديَّ ما أقوله لك سوى هذا، ولأن لا شيء لديَّ لأقوله، اختار ان أقوله لك (بارت). ذلك ان الرسالة الغرامية لا تدخل في نوع «الترسّل» أو «أدب المراسلة». لأن هذا النوع يخضع للياقات والخطط التي تفترضها صلات التخاطب (ولو عبر الرسائل) الاجتماعية. في الرسالة العادية يحملُ المتن خبراً يروق أو ينبغي أن يروق للمرسَل إليه، على ما تفترضه المركيزة دومرتوي؛ أما في الرسالة الغرامية فليس الخبر ما يُعوَّل عليه بل قيمة الرسالة التعبيرية. إنها إفصاح عن حال. والمفارقة ان العاشق لا ينِي يُطالب المحبوب بالكتابة له: «اكتبي لي...» يطلب غسان كنفاني في ختام كل رسالة. ومع ذلك لا تكون رسالته جواباً.

فالرسالة الغرامية نص يسترسل في حواره الداخلي ومن جانب واحد. ولذلك ربما كان امتناع غادة السمان عن نشر رسائلها إلى غسان كنفاني هو الذي جعل رسائل هذا الأخير نموذجاً للنص الغرامي وليس مجرد مجموعة من الرسائل. ذلك ان قول العاشق لا يفترض جواباً ولا ينتظره وان كان يلح في طلبه. خطاب العاشق يكون منفرداً لأنه يُنسج على منوال العزلة التي تشبه حاله: «حين أمسكت هذه الورقة لأكتب كنتُ أعرف ان شيئاً واحداً فقط أستطيع ان أقوله وأنا أثق من صدقه وعمقه وكثافته وربما ملاصقته التي يُخيل إليَّ الآن انها كانت شيئاً محتوماً، وستظل، كالأقدار التي صنعتنا: إنني أحبك» ويكتب في موضع آخر: «أنا لا أريد منك شيئاً وحين تتحدثين عن توزيع الانتصارات يتبادر إلى ذهني ان كل انتصارات العالم إنما وزعت من فوق جثث رجال ماتوا في سبيلها. أنا لا أريد منك شيئاً، ولا أريد ـ بنفس المقدار ـ أبداً أبداً أن أفقدك» (ص ٢٧ و٢٩).

لا يدخل حساب الغلبة في متن الرسالة الغرامية ولا تصبح الكتابة فيها مسرحاً لمعيار تجاذب (أخذ ورد). لذلك لا تعني الانتصارات شيئاً. والثابت كلازمة تتردد، هو ان الكلام الغرامي لا يطمح إلى أكثر من «العبارة» (التعبير) عن حال من التمزق والألم، وأحياناً الرجاء.

بين الغرام (الوله، الشغف، الهيام... الخ) والألم صلة تثبتها اللغة، ولا تعدلها وثوقاً إلاّ صلة الغرام بالجنون. الألم الذي يدعو العاشق إلى حساسية مفرطة فيذرف الدموع غزيرة. والجنون الذي يذهب بالعقل ويحدث اضطراباً في سوية العيش والسلوك. ورسائل غسان كنفاني تجعل من الألم والجنون لازمة الخطاب الغرامي ومقوّم متنه: «أفتقدك يا جهنم، يا سماء، يا بحر. أفتقدك إلى حد الجنون. إلى حد أضع صورتك أمام عينيَّ وأنا أحبس نفسي هنا كي أراك (...) إنها تبعث الدموع إلى عينيَّ أيتها الشقية. الدموع وأنا أعرف انني لا أستحقك» (ص ٣٦). «كيف تعتقدين ان ذلك الرجل الذي سلخت الشوارع قدميه، كالمجنون الطريد، ينسى ان يوقّت أو يدافع عن نفسه أو يهاجم؟ ولكنني أغفر، مثلما فعلت وأفعل وسأظل أفعل. أغفر لك لأنك عندي أكثر من أنا وأكثر من أي شيء آخر، لأنني ببساطة «أريدك، وأحبك، ولا استطيع تعويضك»، لأنني أبكي كطفل حين تقولين ذلك، وأحسّ بدموعي تمطر في أحشائي (...)» (ص ٤٨).

يلوذ العاشق باستعارتين استدراكاً لما يحسب انه خروج عن العادة، والمألوف. فالعذاب الذي يُكابده طوعاً يُعيد صورته إلى زمن يسبق البلوغ. إنه «وهن» الجسد الطفلي. وإذ يلوذ العاشق بالدموع (البكاء) يؤكد حقّه في استعادة جسده، خلواً من الرغبة والشهوات، كطفل. أما استعارة الجنون فهي الاستدراك الأمثل للخروج على سوية ما يفعله الآخرون. فالكائن المُغرَم يستبدّ به اختلاط

في المشاعر والحواس: «إنني على عتبة جنون، ولكنني أعرف قبل أي انسان آخر ان وجودك معي جنون آخر له طعم اللذة، ولكنه ـ لأنك أنت، التي لا يمكن ان تُصلح في قالب أريده أنا ـ جنون تنتهي حافته إلى الموت!» (ص ٧٨).

لذلك يبدو الجنون ملاذ العاشق الأخير. إذ به يعثر على العلّة الكافية والضرورية لإحساسه الدائم بالعزلة والتفرد والانفراد. وحال المجنون، كحال العاشق، أشبه بالانتساب إلى ما لا يُعقل أن يكون نسباً، أي المرأة. ولا يني غسان كنفاني يؤكد انتسابه إلى المرأة على غرار قيس العامري الذي أُفرد إلى نواحي التوحّش من معقل الجماعة ومضاربها، لأنه، إذ عَلِق ليلى، خولط في عقله، وقسر نسبه عليها. وفي مثل هذا السلوك ما يؤنث العاشق، فيُستبعد من حلقة الرجال وخلقهم ومثلهم. استدراك التأنيث إذاً، يتم عبر البكاء والجنون. فالمرأة هي التي تبكي. والمجنون هو الذي جُنّ فأنكر سوية النسب إلى الجماعة وأشهر انتسابه إلى الأنثى التي يحب. فالوله اضطراب. إلّا انه اضطراب المشاعر الذي يفضي إلى يقين وحيد: لا يمتلك العاشق قواماً أو كياناً أو مظهراً إلّا في صلة هذه كلها بالمحبوب. فمن دونك، يكتب غسان كنفاني، «ها أنذا متروك هنا، كشيء» (ص ٩٠). ويكتب أيضاً: «ربما تسمعين ذات يوم اني كففت عن حبها: أقول لك الآن: لا تصدقي. إنني أحبها بطريقة لا يمكن ان تذوي، كتبت لها ما لم أكتبه في حياتي ومعها ومن أجلها تحدّيت العالم والناس ونفسي وتفوّقت عليهم جميعاً (...) (ص ١٠٣).

يقول إبن حزم الأندلسي في «طوق الحمامة» ما معناه ان العاشق لا يرضى لحبه زمناً أقل من الدهر. ورسائل غسان كنفاني الغرامية التي كتبت في غضون سنتين ما كانت لترتضي بأقل من الدهر زمناً للحب الذي بدا يائساً ولا رجاء فيه.

غسان كنفاني، الكاتب، الشهيد، العاشق. الآن تكتمل الصورة ونتعرّفها جميلة كما لم تكن من قبل. □

فعلة السمّان لا تخلو من الجرأة

الهجرة إلى الشمال... مجدداً!

سناء الجاك

Neiges de marbre
Roman
Mohamed Dib
La Bibliothéque arabe - Paris

■ توحي القراءة الأولى لرواية محمد ديب «ثلوج المرمر» اننا أمام مجموعة خواطر وقصص قصيرة، يغلب عليها المناخ الشعري ويبتلع الصيغة الروائية. وتشكل الفصول التي تفوق العشرين بعناوينها، محطات ضياع لراوٍ لا يجد تعويضاً عن خيباته إلّا بالهذيان والارتحال بعكس حاضره، بغية لملمة حبيبات ذكرياته، مستميتاً لإعادة تكوين خارطة وجدانه في سبيل الوصول إلى استقرار مفقود، وإحياء أمان ميت.

من هنا يبدو الكاتب ممسكاً براويه في أقصى لحظات ضعفه ووجعه، ممدداً إياه في غرفة مظلمة ومعزولة عن حركة الحياة وأحداثها، فاتحاً أمام عالم دواخله، المجال لاكتساح مساحة النص، وتسلم عملية السرد. بمعزل عن الواقع المعاش لهذا الراوي، وبعيداً عن جذوره وبداياته، فالبناء الخاص للرواية، ومن خلال الفصول المتقطعة والمستقلة في ظاهرها، يبدو تشبثاً بمرحلة ما، دون غيرها من المراحل التي تصنع تاريخاً، والاكتفاء بالدوران داخل تفاصيل هذه المرحلة لإجبارها على الاستمرار، كذلك الاستمرار فيها، مما يولّد ممارسة غير معلنة لموت يعيشه الراوي نتيجة خسارته مقومات مرحلته المفقودة، ويقوض تالياً قدرته على العودة إلى مغامرة الحياة.

تبدأ الرواية بتقديم مستوى العلاقة بين الراوي برهان وابنته «ليل»، ويختار الكاتب المستشفى نقطة انطلاق لعملية السرد، مع الاشارة إلى عدم وجود مرض خطير يستدعي هذا الاختيار، فالراوي ليس مريضاً بقدر ما هو ضعيف، ويوضح المطلع ذلك: «تدخل، لا أصدق عيني. تقفز على ساق واحدة، يداها معقودتان خلف ظهرها، تتابع التقدم على الساق ذاتها. تلعب أو تتظاهر باللعب. تدفع حجراً وهمياً أمامها ولا أصدق عيني. غرفة في مكان ما، غرفة في الطابق الثاني عشر، غرفة ما مع فنلنديين اثنين، مريضين وثالث غاوٍ، انه الكائن الذي يقول أنا. هو ذاتي. أكونه بمقدار ما يمكن ان أكون أي شخص آخر. يعي وجودي هذه المسألة، أو هو يستجيب لها». وضعف الراوي لا ينحصر هنا بحالته الصحية، بل يطال مكانته في النص، فهو أياً كان، نكرة، كما يصرّ على استرجاع ذاته، حين يورد بعض التأملات أو التصرفات، يوجه الانتقاد إلى أنا، يصور ضعفه بمواجهة الزائرة الصغيرة، يكاد لا يصدق امكانية حضورها إليه، رغم انها لا تندفع نحوه، كما هي عادة الأبناء لملاقاة أهلهم، بل تتقدم متمهلة، لا تتنازل لترد له تحية القاها عليها بلغتها، تجبره على الانحناء نحوها، وتشيح عنه بوجهها، فلا تستقبل قبلته، وهو لا يلح.

واختيار المكان، اضافة إلى المشهد الذي يصور لقاء الأب بإبنته في مطلع الرواية، يهدفان إلى تحديد الموقع العاجز للراوي في بنية النص، فهو يكتفي، كما يتبين لنا عبر الفصول المتتالية، باستعراض معاناته اثناء مرحلة تمهد لانفصاله عن زوجته الروسية وطفلته، وتدفع به هذه المعاناة إلى حفظ حاضره في ثلاجة انتظار عقيم، وإلقاء مستقبله خلف ظهره، ليغوص في الذكريات، ملتمساً معجزة يوقن في أعماقه استحالة حدوثها، مسترسلاً في تداعيات وجدانية محورها زوجة تبتعد عنه وتبعده عن ابنته التي لا تنتمي إليه إلّا بشعرها الأسود وعينيها الداكنتين.

من هنا لا تتابع هيكلية النص وضع





الـراوي إلاّ بقـدر ارتبـاطـه بالشخصيتـين الرئيسيتين، خلال المرحلة الممهدة لانفصاله عنهما، حتى لو جاء هذا الارتباط على حساب شخصيته هو. لذا نجده ينفصل عن أناه، يبتعد عن ذاته، يبقي هذه الذات على مسافة منـه، ويستـدعيهـا ليوضح سمات عجزها، حتى انـه يشير إلى اسمه من خلال زوجته: «اسمي برهان، اختصرته زوجتي، إلى بوره، كانت تلفـظه بورغ، الأمـر مألـوف لدى الروس، لأنهم يلفظون الهاء غيناً»، ومقابل هذه الاشارة الهامشية الوحيدة إلى اسمه، يردد الـراوي اسم زوجتـه «ماروسيا» مرات لا تحصى، ويشرح كيفية اختصاره إلى «روسيا» انطلاقاً من هويتها الروسية ولون شعرها المائل إلى الاحمرار. والزوجة في الرواية تتعدى دورها كحبيبة، لتصبح رمزاً للشمال، الذي يجذب ابن الجنـوب للالتحـاق به والانصهـار في حضارته. أما الإبنة «ليل»، فهي ثمرة العلاقة بين الشمال والجنوب، وكل مساعي الراوي لمنافسة زوجته والاحتفاظ بهذه الإبنة تبوء بالفشل. وفي ظل انهيار زواجه، ينفصل الـراوي عن عالم الكبـار لينغمس في عالم طفولي، فيجـاري «ليل» ويعيشهـا أكثر مما يعيش ذاته، بغية توطيد روابط عاطفية تحول دون نفيه المرتقب عن هاتين الشخصيتين، لكن محاولاته العاطفية، (هو لا يملك غيرها على امتداد النص) لا تجدي، وتبقى مشاركته في بناء اسرته محكومة بالسلبيات.

أولى هذه السلبيات تتجـلى في الـوضـع الاجتماعي للراوي، فهو يعيش من الترجمة، ويعمل في بيت زوجته، لا يبارحه، وفي غرفة ابنته بالـذات، يجلس خلف مكتب صغير ويحاول بكثير من الصمت وقليل من الكلام، تثبيت أسس بقائه في هذا البيت. فيما تزاول زوجته مهنة تستوجب نشاطات وعلاقات اجتماعية متنوعة، فهي دائماً مشغولة بأمر ما، لا تملك الـوقت للبقـاء دون عمـل ولـو للحظات. حتى الإبنة مشغولة، تذهب إلى دار الحضانة (تسميها المدرسة لاضفاء هالة من الجدية عليها) ويبقى الراوي وحيداً أغلب الأحيان، يتساءل عن سبب خسارته أسرته، متجـاهـلاً الفـروقـات الفكرية واللغـوية والاجتماعية والبيئية التي تحول دون استمرار زواج لا دعـائم له. كما يصر الـراوي على تقديم نفسه ضحية زوجته المتسلطة، ولا يبرر خضوعه لقراراتها.

◆ **يزرع الراوي حبه ورجولته في رحم بلاد تعودت ابتلاع الوافدين** ◆

ويلفتنا في هذا الخضوع، التناقض الذي يشرح شخصية الانسان العربي في مجتمع غربي. فهو لا يقبل عادة أي مساس بسلطته واستقـلاليته من قبل امرأة عربية مهما كانت مزاياها وآفـاقهـا، فيما يتسامح ويتنازل عن حقوق له يعتبرها بديهية أمام امرأة أجنبية لا تتعدى مزاياها الشعر الأحمر والبشرة البيضاء.

كذلـك يستوقفنا لدى الراوي عجزه عن وعي قصوره، وعـدم سعيه لايجاد الحلول لأزمته التي لا تنتهي إلى وعي جديد. فهـو ثابت في مكـانـه، يمارس حياة شبحية، ويكتفي بها ما دامت في الشمال. رغم موقعه الضعيف، نجده يستفيض في وصف تفاصيل الـوطن الـذي استعاره، ينقل نبض الطبيعة التي تشكـل هذا الـوطن، ويتمارى في ايماءة الزمن الذي نبذه، فيما لا يطرح قضية انتمائه كقضيـة محورية، بل يكـتـفي بإيراد بعض العبـارات (العـاطفية بالـطبع) من حين إلى آخر، ليشير إلى والدته العجوز، مرمية في مكان ما، على فراش الموت، كما يورد عبارتين اثنتين متفرقتين على امتداد صفحات الرواية التي تفوق المائتين، عن مذابح صبرا وشاتيلا، كنوع من رفع العتب. ولولا هذه الاشارات الهزيلة لما أمكن تحديد هوية الراوي العربية، ولأمـكن اعتبـاره واحـداً من ملايين البشر المنتمين إلى العالم الثالث، والمأخوذين بحضارة تزخرفها إحدى معسكرات القوى الكبرى في العالم، وتدعو فئة من الغارقين في ثقافة الكتب إلى لبـوسهـا، بمعـزل عن مدى تناقضها أو ملاءمتهـا لهـذه الفئـة انـطلاقاً من المعطيات القومية والاجتماعية.

ويختم محمـد ديب روايتـه بإبقاء راويه في ثلاجة الانتظار العقيم، الذي يتحول تدريجياً إلى قبر من ثلوج المرمر «ناصعاً صار الزمن، كذلك أنا. اتخذنا أنا والزمن اللون الأنصع بياضـاً، بياض الأشبـاح. يتـابـع الخـريف انتزاعـه أوراق السنـديان الـذهبية. يحمل ساعي البريد يومياً الرسائل، باستثناء الرسالة التي أتـرقبها. الثلج بحد ذاته يمنح انطباعاً بعـدم الابتعـاد، فهـو لم يهجر الهواء نهائياً، حاضر على الدوام، كما هي حال الأشياء التي نتخيل اننـا نسينـاها في غمرة انشغالنا بأمور أخـرى. عطر الثلج يهيم لطيفـاً. يومـاً ما سيستـديـر الـزمن، ويظهـر وجهه الأبيض: بمـواجهـة الثلج الثابت، بياض، بمواجهة المطلق. كل الثلج. كل المدى».

وهكذا يكرس الكاتب ثلجاً لا يذوب ليرمز إلى استحـالة خلاص الراوي، الذي يزرع حبـه ورجـولتـه في رحـم بلاد تعودت ابتلاع الوافدين إليها أو لفظهم دون ان يشكل هذا الأمـر أية إشكالات تعيق فرادتها، ودون ان تكترث بالاشكالات التي يعانيها من يخيب من جراء عجزه عن تلويث بياضها، بما يحمل من ترسبـات يحسب انها تحوي بعـداً مميزاً وثقلاً نوعيـاً مصـيريـاً بالنسبـة له، وهـامشيـاً على مساحتها المتماسكة الملساء.

يبقى ان لعبة النص للتوصل إلى دلالات كل ما تقـدم، لا تتم بمعـزل عن ملاحقـة تفـاصيـل العمـل السردي في رواية «ثلوج المـرمـر»، إذ تتـداخل خيوط هذه الدلالات ضمن إطار الوصف الذي يتجانس مع البنية الروائية، ويسعى من خلال إثارته الفنية إلى تحديد مستوى السرد وسيرورته وتطوره.

على هذا الأسـاس يتـكـامـل التـركيب السردي للرواية، فخلافاً لما نلاحظه عادة في الروايات، لا تلعب الأحداث دوراً يذكر في وصـل الفصـول، بل يقـوم منطق الاتصال الـذي يجلوه تعـاقب هذه الفصـول بتكوين عنصر معنوي يؤلف الوحدة الروائية.

لذلك نستنتج ان الفصول، ورغم الصيغة الـطاغية المستقلة والعنـاوين المتصدرة، هي محكـومة بتـواصل يتخطى التـرتيب الـسردي ويوضـح الابعـاد البنيوية المتصلة بالصور والمشـاهـد التي يكدسها الراوي الواحدة تلو الأخـرى، بحيث ترتسـم الحلقـات التي تتـداخـل لتؤدي إلى تكـامـل المواقف ونسج الشخصيات من خلال الوصف الذي يمثل شكـلاً من أشكـال تحقيق البنيان الروائي، ليتـمـم شبكـة النص ويدعم مراكـز ثقله ودلالاته. ففي أحد الفصول يوضح الراوي تسلط زوجتـه وعـزمهـا على ابعـاد ابنته عنه كالتالي: «لا أحاول حتى تخيل ما يمكن ان يحصل ان أنا بدأت بالخوف من فقدانها. آه يا إلهي، أبعد عني هذه الفكرة، لا تتركني أعرف هذا الخوف، لكني بدأت أعرفه. «روسيا» لن تقاسمني «ليل». بحضوري تستغل الوضع، دونما احراج، وتستخدم كل الوسائل، كل الذرائع لتحرمني اياها، كل الأعذار صالحة!

تصطحبها كل صباح إلى دار الحضانة. نحن في أوان العطلة، وأغلب الأطفال لا يذهبون إلى دار الحضانة، التي لا تقفل أبوابها رغم ذلك» (ص ٩٥).

وللدلالة على تفسخ زواجه يورد في الصفحة ١٠٤: «إنها الواحدة صباحاً. روسيا في السرير، تتألم. تبكي، تصرخ، تهدد بالرحيل، بترك المنزل هنا، ليلاً، الليل في الخارج يتابع بياضه، ليل مصاب بالأرق، تهدد بالانتحار. تتكلم، في صوتها جرح لا يندمل. تبدو كأنها لا ترتاب ولا تفكر ان أحداً يستمع إليها. إني أسمعها. لا تهتم للأمر. تتكلم كما يفعل من يفقد كل أمل بقدرته على إيصال صوته إلى الآخرين لكثرة ما تكلم ولم يعد يقبل بالمقاطعة. تتكلم منذ وقت طويل، مضت مدة، لا تتكلم إلا لنفسها، كأنها مجروحة، اتخذ صوتها هذه البحة. موت الحب الذي ينعكس بكل هوله».

ويتابع الراوي ليوضح عجزه وشعوره بالذنب: «شيء لا يفسر، رغبة تملكتني: أن أحيطها بذراعي، اندفع لأحضنها، لكني لا أعرف لماذا. ربما لتسامحني. هذا هو الأمر: ان تسامحني، لكني لا أعرف لِمَ يجب ان تسامحني. لا أعرف أي منا يفترض به مساعدة الآخر. لم آخذها بين ذراعي. موتاً ممدداً كنت إلى جانبها، ساكناً، بارداً. أنا ذلك الموت في هذه اللحظة، لا يمكن لغير الموت ان يجمّد أحداً على هذا النحو».

أما ابنته فتتجلى شخصيتها من خلال المقطعين اللذين يوردهما الراوي: «كانت تنظر إليَّ، روحها تتمرأى في عينيها، عيناها اللتان تبثان النور، غامضتان حين تبتسم لي. كانت تتأملني على هذا النحو دون ان يرف لها جفن. بوابة المتاهة، المنفذ الوحيد، الا تعبر هذا الجانب من المرآة الذي يومض أملي؟ (ص ٩٤).

«اقرأ وجهها بكل بساطة، ووجهها يتكاثر: ساخراً، مدهوشاً، مرتاباً، منكمشاً، سعيداً، حزيناً، محتدماً، يتغير دائماً، يتغير دون توقف» (ص ٩٨).

على هذا النحو يستكمل بناء شخصيات الرواية، ومن خلال الوصف يسرد نمطية تعامله مع زوجته وابنته، ويكوّن شبكة دلالية تنجدل بها البنية العامة للنص الروائي. وكذلك من خلال الوصف يتبدى لنا البعد الشعري المتميز في رواية محمد ديب، فالراوي العاجز عن تغيير مجرى الأحداث، أو افتعالها، يملك مقدرة ابداعية لتوليد عباراته، بغية تحريك الجماد الذي يعايشه، يونسن الزمن ويفعِّله للدلالة على وضعه النفسي «الوقت يهتم يدفعنا إلى الحياة، الوقت الذي تواطأت وإياه لاستكمال قصة حبنا (ص ٤٨). لكنه الوقت ذاته قد يغير وجهه ووجهته: «الوقت، منذ مدة، لم يعد لديه ما يفعله سوى الزحف، أو التدافع، لا أعرف السبب، الوقت يحمل هو الآخر ثقباً في قمة رأسه» (ص ١٧٢). وإلى جانب الزمن، تستحوذ الطبيعة على تأملات الراوي، فلا تعود اطاراً لا انسانياً لاحتوائه، بل تتحول إلى عنصر له أبعاده للالمام بأطراف النص الروائي، كما يوضح وصفه لحديقة المنزل الذي يقيم فيه: «حديقة، سماء، روعة النهار. جميعها ذات جوهر واحد. كل ما يحيط بي. حتى الليل حين يهبط لا يعتم دائرة الأشياء، لا يشوهها، وإنما عبر حضور لا يمحى، يرممها بالبياض، بلمسة من ذات الانعكاس الأبدي» (ص ١٠٠).

وتتكثف هذه اللغة الشعرية التي تقارب الفلسفة في الفصل الأخير من الكتاب لتعلن موت الراوي: «ماذا تبقى. لم أعد أتكلم أو أعيش إلاّ مع الأشباح. هل تحولت في الحاضر إلى واحد من هذه الأشباح لكثرة ما خالطتهم. المظاهر تصرخ بعكس ذلك. كيف السبيل إلى اليقين: أتردد أحياناً قبل الاستدارة للتأكد من وجود ظل يتبعني. ماذا لو كان ذلك الملاك الاعمى، رغم هذه المظاهر؟ نريد، نتمنى لو اننا لا نبقى طوال هذه الأيام، ذواتنا، أولئك الذين كتب لنا ان نكونهم، الرجل الذي يقول أنا، يعرف ذلك» (ص ٢١٢).

وتبقى رواية «ثلوج المرمر» سؤالاً، لا جواب له، يحل أحجيته، ما دامت العلاقة بين الشمال والجنوب لا تثمر إلاّ الغربة والخيبة، ومادام الانسلاخ عن الأرض والجذور لا يؤدي إلى التجذر في مكان آخر بل يفتح الباب أمام اشكالات لا تحل بالتداعيات والتأملات مهما ارتقت بوسائلها التعبيرية، في ظل فقدان الوعي والقدرة على لملمة الذات ومتابعة البحث عن الدرب، التي تؤدي بالمثقف إلى إيجاد عاصمته الفكرية والتفاعل من خلالها. □







خرافة من لحم ودم

أمير الدراجي

سرايا بنت الغول
رواية
اميل حبيبي
رياض الريّس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ في عالم مشحون بالسخط والخيبة والندم فالانتصار المتأخر، يقودنا الكاتب الفلسطيني اميل حبيبي في دروب بلا ضفاف ومساحات من التـفـلّت والانفـراط الأسلوبي.. إلى ملحمته «سرايا بنت الغول».

و«سرايا بنت الغـول» مأخوذة عن حكاية شعبية تتحدث عن فتاة تدعى سرايا، خطفها الغول، فهام ابن عمها في البراري بحثاً عنها وهـو يردد: «سرايا بنت الغـول دلي شعـركْ لأطول» وحين سمعته «دلّت بجديلة، فتعلق بها وصعـد عليهـا. فدسّت مخدراً في شراب الغول. فنام لا حراك فيه، فانسلت مع ابن عمها وعادت إلى قريتها» (ص ١١).

لكن سرايا المؤلف أسـيرة غيلان كثـيرة ومتنوعة، فهي أحياناً تكون داخل الانسان نفسـه حين يسجنهـا في «مـزابـل النسيان» والاهمــال أو يستمـرىء بقـاءهـا في «كهف أفلاطوني» يعبث فيه الخواء والقفر.

أسـماها «خرّافية» لضمان تحقيق «التسيب البـاطني» كما اعـترف، وبهدف تكييف تلك اللعبات الذهنية المضنية بشعابها وتفاصيلها المتداخلة. ففرض عليها برغم ذلك تساوقاً يتجانس مع الواقع الأدبي المحلي، فيما يلص في عين كونية إلى أشمل وأبعد مترصداً بني آدم و«الخـرّاف أو الخـرّافية» اسـتطاعت في الأدب الشعبي ان تشرعن خوارجيتها اللاهبة نحو خيال مفرط الانتهاك، خليع الشطط لا يبقي من حيطان المألوف أي حجر. فيقع في محظورات أسلوبية، ويتحول الراوي فيه إلى موسوعة من الأسماء والمعاني سرعان ما يشعر مستمعه أو قارئه بأن الراوي باحث أكاديمي، لا تهمـه تلك القـطوع العديدة وسط سلالم الحكاية. كما لا يهمه ان غاص في جزئية لا تنتهي بضفاف.

◆
سرايا المؤلف أسيرة غيلان كثيرة
◆

من حيث البنـاء، فإن هذا العمل يتخذ أسلوباً التحامياً، لا يدع القارىء مخطوفاً تحت تأثير التنويم القصصي. فثمة ما يستفز سكونه اثر محاكات مباشرة من قبل المؤلف، أو عندما يطلب منه ان لا يدعوه، أي المؤلف، للتفتيش عن خزانـة أمـه الضـائعـة. كذلك ينفصم الكاتب عن استشرافه الروائي ويقطع حبله الخيالي هابطاً إلى نبال اليقظة، كي يدافع عن قارئـه الـذي أصيب بالملل والتعب جراء النقلات والهوامش الكثيرة. «ـ وبعيدين؟ ألم تنتـه هذه الخـرّافية؟» (ص ١٠٧). إذن فالرواية غير مطروحة لقراء الاستهلاك الأدبي وقرض الخيالات كقضم بذور البطيخ! انه يريد القارىء مشاركاً في عملية تكوين سرايا وايجـادهـا بالتساوي مع الكاتب. ثم يدفعه للتفتيش عن سراياه، أي سرايا القـارىء. فمن منا في أزمنة التسْحير الافلاطوني لم يهمل سراياه؟ «إياكم يا أحبتي الغائبين، ان ترتضوا من الـوطن بجنية تأوون بها إلى سرائـركم وتحسبوا ان الواحد منكم مخيّر في تكوين ما يشاء. فالجنة لم تنسب إلاّ إلى عدن. وأما سرايا، فعلى الرغم من مزابل النسيان، فمن لحم ودم» (ص ٨٤).

ان يعـطي الانسـان للجبـال والصخـور الصماء والأحبة المطمورين تحت أطلال القرى المهدمة، روحاً وأدمغة تفكر فترسل أوجاعها ونـداءات استغاثاتها في إيقاع مأنوس، فهذا ممكن. ولكن كيف إذا أراد هذا الانسان ان يكسي حلمه لحماً ودماً وعظاماً؟ ذلك ما يريد كاتبنا ان يقوله بـ «سرايا».

في السياق نفسه يعيد تكوين حكاية أبناء آدم على طريقته، ويبدأ اسفار تكوين عصرية تنطح ذلك اللبوس المفزع الذي أصاب حكاية جدنا الأولى، آدم. فحين أعطته سرايا «تفـاحـة الجن» لم يستمع لوصايا جدته التي أوصت: بأن من يأكل هذا التفاح سيصاب بالجنون. لكنه أبى إلاّ ان يتحرر من ذلك التـداخـل المطلق للألم والبهجـة، ويفـك التحـامهـا. كما أبى ان يكـون ملاك جدته ويقبل ان يكون آدم لسرايا. وبعد نيل حريته من ظلام المـلائكـة النهـائي بذلـك النعيم الخـاوي المقفر، حرر حواسه، لكنه عاد مرة أخرى لاغراءات الملائكة داخلاً إلى سراديب مهلكة من التصنع الملائكي، ومغلولاً بكهوف جلفـة من تقمص التجـريدات العقـائدية. وهكذا عاش ذلك السحر والانحباس في قعر الظلام زهاء نصف قرن. وحين عاد أراد ان يعمم «تفاح الجن» لكل الأشياء التي مر بها كي تتنفس جدران ذاته المنسية.

ولعـل تصاميمه الميثولوجية وأبطاله الذين شاهـدهم في حاضره متناسخون عن أبطال التاريخ مثل «الولد بدران» الذي تناسخ عن «عيسى العوام» (ص ٥٧)، ومثل سرايا التي جاءت قبل ألف عام، وكان يسجنها كل مرة غول ما. والتصـاميم تتماثل مع ميثولوجيات الخلق الأولى ومـع الأناشيد الاسطورية التي فجرتها أحزان الأوائل من رواد هذه الأرض. كذلك سرايا التي عرفها في أقصى التاريخ وفي كل الجغرافيا، فإنه شاهدها أيضاً في جغرافيا كونية ماردة تتناغم في بانـوراما هذا الكون المأسور بالبهجة. وهو أيضاً شاهدها في مطار عصري، وشـاهـدها على صخرة جيل، كما شاهـدها تأتيه في مكتب الجريدة التي يعمل فيهـا. هذا الايقـاع المـوحد لتناغم الأشياء وتصالحها الخالد، جعل سرايا هي التي تفتش عنه في مسالك الحقيقة المباشرة وليس في تلك «الكهـوف الافـلاطونية» الطنانة. وهي التي فتشت عنه فيما كان في غفلة عنها. والدارج هو ان من يفقـد حبيبتـه يفتش عنها في البراري والوهاد.. خصوصاً إذا خطفها غول. لكن المريب ان يجد المرء نفسه غولاً وانه هو من يخطف.. فمن ذا سيفتش؟

قرابة نصف قرن كان الغول مخطوفاً وكانت سرايا بداخله أيضاً مخطوفة، لكنها الوحيدة التي لم تؤثر فيها تلك الأنسحارات المشعوذة، فكان حري بها ان تفتش عنه وتستفزه في لحظة وصـل بها الخـواء حتى اقصاه عابراً ضفاف اللعنـة. كانت تحرسه وتطارده من مكان إلى آخر، وكـان السحر لا يزال قوياً لم يستنفد

كاتب من العراق

طاقته. وحين استعد للشفاء قال لها: «سنشتعل لنضيء الطريق، تقول سأطفئك بحناني». إذن فإنه ينشد ذلك الانطفاء بكل طاقته النيرفانية حيث التناغم مع ايقاع الوحدة الكونية من دون ذلك القطوع والانقطاع المخبول من عنقود تفاحات آدم ومشيئة المعرفة الطازجة، المحسوسة، النابضة بدون عقد ولا كوابح قهرية تمنع الكائن من جنته المتاحة دون تردد:

«وإذا بعصا عمي ابراهيم وقد تجردت، تنتصب بين قدمي عمود نور نزلت الملائكة عليه من السماء ثم صعدت عليه إلى السماء ولم تأخذني معها فرحت أصعد قبضة قبضة يدي على العصا فلمست أصابعي الطوق الأول «عقدة أوديب» فسمعت صوته من فوق يقول: «انطلق» فلمست أصابعي الطوق الثاني «عقدة برج بابل» فرجع إليَّ صوته قائلاً: «انطلق» فلمست أصابعي الطوق الثالث «عقدة اسحق» فصاح بي ان «انطلق» فلمست أصابعي مقبضها السري ـ مفتاح المعرفة ـ وقبضة يده فوقها فانتهرني «انطلق». غير انني كنت جفلت ورددت يدي إلى نحرها» (ص ١٩١).

سرايا بنت الغول هي مذكرات الحواس المطمورة والأحبة المطمورين تحت سقوف منازلهم، كما هي مذكرات الفرح المطمور تحت ركامات القهر الظلامي للفكرة وما فيها من عناصر كبت عقائدي مرير. لذا فإن الفكر يرمي عصاه في النهر رغم انها موروثة من أجداد العائلة!!

ولئن كانت الرواية حواراً موضعياً عن رؤية الخلق وقدرياته الوجودية، فإنها أيضاً شكلت ذلك التناظر في بانوراما كونية تكشف منطق الجحود الانقلابي لبني آدم حين كفروا بنعمة خلقهم وساروا وراء السراب الجامح «لجمهوريات الملائكة». فثمة اشكالية متجددة في كل زمان ومكان، وقد طرحها الكاتب بطريقة متعددة الحظوظ. إذ يتعين عليه كشف الالتباس الرهيب بين التوق الانساني «الطيب النوايا» نحو الملائكية الأولى، أي ما قبل الخليقة، وبين حقيقة الجنة الآدمية بجغرافيتها «العدنية» الواقعية.. بعد الخليقة. ففي مناخ من التراميز والطلسمية الواثقة يرطن في خرّافيته متابعاً:

«فأعدت قبضتي إلى عصاه فوجدتني أقبض الريح. فركضت في الشارع أسابق الريح هروباً من عصاه التي تخيلتها ورائي تستحثني. ومنذ ذلك التجلي ما شعرت، يوماً، بأنني عائد إلى ما قبل الخليقة ـ وحيداً ما معي سوى الضباب، الضباب من تحتي والضباب من أمامي ومن خلفي والضباب من فوقي وفي عيني وفي خياشيمي وفي أذني وحلقي وصدري ـ الا سمعت صوته يلاحقني: «انطلق» (ص ١٩٢).

إذن «تفاحة الجن» في سرايا، أو في تفاحة حواء، كانت الخلاص والمخلّص نحو القدر الآدمي المتاح، وما تلك الغابات المزحومة بالنسيان المسحورة بافتعالات الأبدية، سوى تفلّتات فراغية عدمية انتهت بقدرية الخلق المتكررة. وهي حصلت على بركاتها بعد تسوية بين آدم ومدير هذا الكون والكون الروائي. وما الانكسارات وتصنيم الوجدان بعد ان يتعرض لميدوزا كأيديولوجية مفرطة الجموح. إلّا خواء وقفر وظلمات لا متناهية، لا سيما وان عناصر الطبيعة القدرية للخلق، استطاعت تأمين الفردوس الموجود بتوافق وتصالح كاملين، تناغماً مع وحدة هذا الكون. وان الانسان الذي يغيّب حضوره بكلتا يديه عن طريق تواتراته الذهنية، حسبه ان «غودو المخلّص» غالباً ما يكمن في مستقبل أبدي لا متناه. وبدورنا نسلم أمانة هذه «المجيئة» الخالدة من جيل إلى آخر. إلّا ان سرايا بنت الغول أكدت ان «غودو» أبداً بيننا، وربما يجلس مثلنا على كراسي الإنتظار، لكنه الوحيد الذي لا ينتظر.. إنما يستريح في بهجته حتى اللحظة الأخيرة.

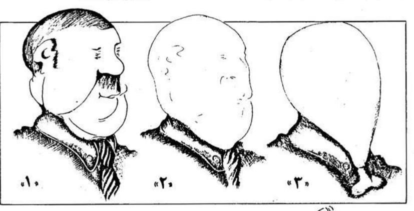
فإذا كان الخوف من عجماوية الوجود يدفع إلى تعقيم الحواس في الجنة الممكنة، فإننا بذلك نرتكب خطأ في هذه الافتراضية الشرهة التي تعتقد بأن الوجود لا يحتمل إلاّ لطرفين هما: الملائكة والبهائم السائبة.. فإن الخلل في هذا الافتراض يقع على الافتراض نفسه وليس على الحقيقة كما وجدت.

وبعد سفر شاق في هذه البانوراما حيث الفضاءات واللغة المرمّزة باتقان والمرور بعوالم مفتوحة حتى اللعنة، تحترق زيوت الرجاء والأمل فتحترق الظلمة لتخرج كائنات وهي تترنح من مفاعيل السحر والنسيان وقد أعيتها ممارسة التبطّل.. فيعود العالم إلى النسيان.. وما أكثرها وأطولها في تواريخ بني آدم:

«ويفتح صاحبي باب صومعتنا الأخيرة. ويضع يده في يدي مصافحاً مصافحة الوداع. ويقول لي: امض، أنت، على بركة الله. أما أنا فعائد إلى «المعلم كعوش» لعلي أجد في دكانه دراجة» ويتابع هو قائلاً: «وأبدأ حياتي مع سرايا من أول وجديد» (ص ٢١٠).

ويبدو هنا كعوش والدراجة شكلين من أشكال المشاغل الفردوسية، خصوصاً وان الراوي الذي ودعه، هو صاحب الخلق الروائي، فلم يعد لديه وقت للضياع.. بعد ان باركه معقماً إياه من «جمهورياته الفاضلة» ومسلحاً إياه بـ«تفاح الجن» أبي «الخطيئة الفاضلة». أما المؤلف فيخاطب القراء قائلاً: «لو كان لي بيت قريب لجئتكم من مؤونته بطبق من زبيب أو من تفاحة الجن».

هكذا أخرجنا اميل حبيبي من خرم ملحمته إلى فضاءات سرايا «نا» لأنها كامنة فينا، أو تقف على ملمس محيطاتنا، تدلي بجديلتها الخالدة في كل سرداب مظلم أو بئر عميق الغور وقعنا فيه.. وهكذا لن تقوى الأعماق على قهر طول جديلتها، فالتقطوها، واهربوا نحو الجنة. □







تحضير أرواح شعرية

يوسف بزي

عزلة الذهب
شعر
عيسى مخلوف
دار الجديد ١٩٩٢

■ في بداية إحدى قصائده يستشهد عيسى مخلوف بجملة للشاعر والقاص خ. ل. بورخس «كم هو مليء بالعزلة هذا الذهب» (ص ٥٧). ومن تأثيرات هذه الجملة، كما يبدو، جرى صياغة عنوان المجموعة الشعرية نفسها. وانطلاقاً من هذه العلاقة بين جملة «بورخس» وكتابة مخلوف، نتلمس الحساسية الشعرية التي تسم قصائد «عزلة الذهب». تلك الحساسية التي تعتمد على إيجاد مرادفات مادية للأفكار وتجسيدات شيئية للمتخيل والذهني. إلّا ان تلك المرادفات والتجسيدات تظل أقرب بصلتها إلى الأدب منها إلى الواقع. فهي في القصيدة متحولة المعنى والإيحاء. مكثفة وشفافة قدر الامكان، ومنزوعة عن معناها الأصلي. ويبتغي الشاعر على الدوام تصعيد مكانتها وحذف ما هو وضعي من إيحائها.

هذه النزعة تتلازم مع نبرة انشادية واضحة وصريحة. نزعة تميل إلى تفخيم صوتها. مستوجبة بذلك تفخيم مكانة الشاعر أيضاً. فهو شعر يتأمل إلّا انه ينشد نفسه بزهو، وذات الشاعر هي تلك الأنا الفاعلة والآمرة ومحركة العالم في القصيدة. فلا يفلت الشيء ولا الفكرة من مركزية تلك الذات وحضورها اللغوي المتسلط.

إلّا ان هذا ليس كل كتابة مخلوف. فهي تتقلب وتتغير عبر أساليب، غير متشابهة وغير متشاركة في لغة محددة أو نبرة معينة، رغم ان طابعها العام يتمثل بتركيبات حذرة ومدروسة بتأن بالغ تارة أو مبالغ به تارة أخرى. وهكذا يترتب الكلام، على تنوع أساليبه، وفق غنائية نظيفة وخالية من الاسراف. هذه الغنائية والانشادية تمنع قصائد مخلوف عن السرد، كما تمتنع عن النثر بما هو استطراد وانشاء متتال. فقصائده، وهي نثرية بالطبع، تحمي نفسها من تلك النثرية بجنوحها نحو لغة تحمل ايقاعاً انشادياً ظاهراً. وفي نبرة صوتية واضحة أيضاً.

ورغم ان الشاعر يجهد لوحدة المناخ واللغة، فمجموعته هذه تبدو وكأنها استحضار لنوعيات شعرية شتى، ولأجواء لغوية متعددة. فتارة يميل إلى واقعية تصويرية وطوراً يتحول في كلامه إلى تجريدية قائمة على التصور اللغوي فحسب. وأحياناً يخط نثريات على ايقاع «قصيدة البياض» كما يجرب الكتابة التأملية.. الخ. وفي الأغلب فإنه يميل إلى رومانسية حديثة (إذا صح التعبير) تكاد تكون واحدة من تلك الظلال التي أرخاها سعيد عقل ونحا نحوها أدونيس وغيره. وهي رومانسية تشبعت بحداثة لغوية لم يفلت من إسارها سوى القليل من الشعراء.

◆
نبرة تنزع إلى تفخيم صوتها مستوجبة تفخيم مكانة الشاعر
◆

بهذا المعنى يبدو عيسى مخلوف ليس فقط واحداً من ارهاصات تلك القصيدة النثرية التي طغت على الكتابة العربية (في لبنان وسوريا والعراق خاصة) بل واحداً من هؤلاء الذين يكتبون، وكأنهم يحاورون هذا الارث الشعري المتداول. فهو يعمل ويشتغل، ضمن أفقها المتحقق، جاهداً في تقليب وجوهها ومجتهداً في طرق احتمالاتها الأخرى. أي بمعنى أدق فإن قصائد «عزلة الذهب» تتقن قراءة تنويعات قصيدة النثر كما تتقن ابراز ملامحها. فهو يقول:

«النخلة الزرقاء مركز الأرض
الندى مركب الصباح ماء الأنثى
الشلال قفزة الملاك» (ص ٥٨).

ثم يقول في قصيدة أخرى:

«وأية حيلة هذه
توالي النهار
«أصنع من أحلامي حيوانات
على المائدة خوفنا مستدير كصحن» (ص ٤٩).

لينتقل إلى لغة أخرى ومناخ مختلف:

«طريّ
بين
أصابعك
الهواء» (ص ٣١).

وفجأة نراه يكتب على هذا المنوال: «محاصر بولاداته المستحيلة شاهد على تقدم الرماد» (ص ٥٢). هذه الأمثلة التي توحي بأن «عزلة الذهب» عبارة عن اشتغال جديد لوجوه القصيدة النثرية العربية في أمثلتها الأساسية، تشير أيضاً إلى تحول الكتابة باتجاه استحضار أدبي، وطغيان هذا الأدب بالتالي على تعبيرات «أنا» الشاعر واستسلامها لاحقاً لصوره وايقوناته البارزة. وبهذا المعنى فإن الشعر يغدو شيئاً فشيئاً مديحاً متصلاً للشعر وموضوعاته المكرّسة أو لغاته المتداولة.

وما يميز البعض الكثير من قصائد «عزلة الذهب» تلك المزاوجة بين حركتين: ظواهر الطبيعة وأفعال الانسان. ففي هذه المزاوجة تتركب لغة مدهوشة بالصورة، مع اصرار دائم على توليد الصُدَف الناجمة عن تلك المزاوجة التي يفتتن بها الشاعر، والذي يهجس بترتيب لقاءاتها وفق تعبيرات دقيقة توحي بآثار الأشياء لا الأشياء نفسها، وبومضات الضوء لا الضوء عينه، وكأن شعرية جُمله تقوم على «الظل بدلاً من الجسد».

فالمرأة هي طيفها. ولا وجود لها إلّا من خلال آثارها (صوتها، ظلها، رائحتها..) وهذا الوجود الطيفي لا يتحول إلى فكرة شعرية أو صورة شعرية إلّا عبر نفحها بإيحاء يقارب الديني أو الميتافيزيقي. انه تصعيد لمعنى الجسد حتى تتاح له فرصة التحقق الشعري، وهو تصعيد لغوي أيضاً ينفي علاقات الواقع وشروطه ـ في حال بروز صور واقعية ـ عبر إضفاء نوع من السحرية والشفافية على المعنى مما يؤدي إلى إغلاق النص وتمويهه.

ويشدد مخلوف على المبالغة في صنع الدهشة وإعلاء شأن ما هو وضيع وعادي، وهو إذ ينجح مرات فإنه يخفق أيضاً كأن يكتب:

والليل
وأنتِ
وأنا؟» . . (ص ٦٣).

فهو إذ يبتغي ادهاشنا بقوة، نرى أنفسنا أمام عاديات شعرية ـ إذا جاز التعبير ـ وحتى حين يؤلف مشهديات عبر تراصف الصور فإنه يقف عند حدود ما هو منجز رغم خصوبة خياله في بعضها. وفي اعتقادنا ان قصور مخلوف عن تجاوز شروط القصيدة السائدة، ينسحب على شعراء كثر تقوم كتاباتهم على الوجود الأدبي وتداعياته فقط لما جاء في القصيدة الحديثة. إذ ان ظلال سعيد عقل والسياب وأدونيس على هؤلاء ظلت باسطة سيادتها على معنى الكتابة واتجاهاتها عندهم. وهي لكونها كتابة تتميز بالحس اللغوي الشفيف والمرهف فإنها استطاعت استيعاب القصيدة العربية الراهنة، خاصة في الجيل الذي ينتمي إليه مخلوف.

وعلى كل حال فإن هذا الكلام لا يستهدف التقليل من قيمة شغل مخلوف وسواه بقدر ما يحاول الحفاظ على المنظور العام لمكانة هذا الشعر وفعاليته الأدبية. إذ نلحظ ان الشاعر هنا يستعيد بجرأة ملفتة تلك المناخات المستوحاة. من تأمل الطبيعة. الطبيعة بوصفها عالماً شعرياً لا إرادياً وكلي القدرة في آن. كما ان قصيدة مخلوف لا تستعير تلك الطبيعة برموزها الشعرية الماثلة في الارث الأدبي، انما تلجأ إلى محاورتها مستنبطة منها حركتها الخفية المتمثلة بالزمن، وبالفيض الصوفي الذي يبدو في بعض تجلياته مادياً وحسياً كأن يقول مثلاً:

«. . أهو ارتطام المساء بالأرض ما يحرك الشفاه
نحو ابتسامات غامضة» (ص ٢٥).

وهذا التأمل في حركة الطبيعة ومزاوجتها بأفعال الانسان يتخذ أحياناً رموزاً كنسية ـ مسيحية، تمثل اضافات على بعض المحاولات السابقة التي اشتغل عليها، في منحى مختلف، أنسي الحاج على سبيل المثال لا الحصر.

ويبدو أيضاً ان عيسى مخلوف، في تنوع أساليبه ومناخاته، يهجس بلغة وجودية وبإحساس وجودي يتلازم مع البعد السكوني ومع المناخ الذي يتصف بالايحاءات الدينية. فـ «الظل بدلاً من الجسد»، والانا المنشدة عظمة الطبيعة يندمجان في التعبير عن علاقة حب مثلاً، وعن الخوف الانساني، وعن النجاة من الحرب والموت، وعن المنفى والهجرة، حتى انه أحياناً يكتب كمن يؤرخ سيرته. انه بهذا المعنى يكتب قصيدة خاصة تنتكب بشكل بارز مطالعاتها الأدبية والشعرية لكأنها تكاد تكون صورة «الشاعر» النموذجية. أي الشاعر الذي يعيش في فكرة الشعر فحسب. حيث العالم لا يتحقق إلاّ عبر وجوده في تلك اللغة الشعرية الناجزة.

ولعل تقسيم المجموعة إلى ثمانية عناوين أو أجزاء يشير بالضرورة إلى تثبيت الفصل بين موضوعاته (وهو شاعر موضوعات بالدرجة الأولى). إذ يعمد مخلوف إلى موضوع بعينه لتأليف قصائده. ولكل من هذه المواضيع رطانتها الخاصة وتهجئتها، ولهذا نرى التنقل الدائم من لغة إلى أخرى، أو من مناخ إلى مناخ. ويجد الشاعر دائماً المبالغة في فبركة تعبيراته وفي توصيل ما هو ممكن بما هو مفتكر ومجرد:

«ومشيت بين الفواصل على غير هدى» (ص ٢٠).

وعلى ما يبدو فإن مشيته الشعرية تتسم تماماً بجملته الأخيرة هذه. فلا تكاد ترى آثار سيره في جهة حتى تراها قد انعطفت إلى جهة أخرى، من دون تمهيد. والارباك في قراءته هو عينه الارباك المتأتي من مقاصد كتاباته ووجهاتها. إنه الأقل ثباتاً، على نسق أو نمط، بالمقابلة مع مجايليه في التجربة الشعرية في لبنان. فأبجدية وديع سعادة أو عبده وازن أو عقل العويط أو بسام حجار الخ. . أبجدية

◆

وقف مخلوف عند حدود ما هو منجز في القصيدة الحديثة

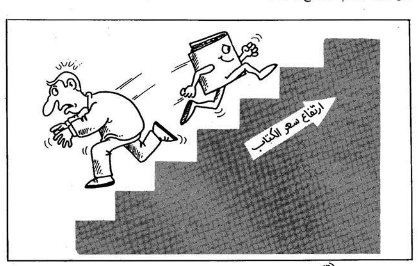
◆

تنحصر وتتحدد اقانيمها في ركون كل واحد منهم إلى قاموسه (الخاص والمشترك)، بينما يبدو عيسى مخلوف مرتبكاً ومشتتاً بينهم، قاطفاً من هنا وهناك، من دون ان يكون هذا القطف قابلاً للائتلاف والاختلاف بصورة قاطعة.

هذه المجموعة المكتنزة بالاستشهادات الشعرية من جان جينيه إلى رابعة العدوية إلى بورخس إلى أنسي الحاج، تدل على نوعية متناقضة تعود بالشعر إلى مراجعه المتعددة، وتكتب قصيدتها باخلاص لعناوينها الشعرية الكبرى، وبأمانة صادقة لثقافتها مضيفة إليها الاحتمالات المختلفة.

أي ان «عزلة الذهب» هي اصغاء ذكي لأصداء الشعر ولموسيقاه المكتوبة. اصغاء لا يمل ولا يتعب من التقاط تقطيباته الخفية والجوانية كما لا يعجز عن تجميله وتحديثه في آن. وهذا كله لا يخفي بروز صوته وسط الأصوات التي ترافقه داخل قصيدته. وفي أي حال فإننا لا نخفي شكنا بهذه النقاوة والنظافة الانشائيتين اللتين تعملان في الغالب على تخفيف حيوية النص. هذا النص المفتون بأدبيته التي لا تقاوم.

كما اننا لا نخفي انتباهنا إلى لغة تنكسر فيها نثرية المفردات وتتحول إلى ايقاعات غنائية منظمة بدقة. لغة تحتشد فيها التعبيرات دون ثقل أو إطالة واستطراد، وتميل دائماً إلى كثافة ومرونة تتشبه ـ على الأرجح ـ بالذهب. □







البصرة .. عارية

نزار آغري

يا كوكتي

رواية

جنان جاسم حلاوي

رياض الريّس للكتب والنشر. لندن ١٩٩٢

■ يقتفي جنان جاسم حلاوي أثر الكثير من الشعراء والروائيين العراقيين، حين يخرجون من العراق ويتوهون في براري المنافي. يتلفتون الى الماضي ليستمدوا منه الطاقة على استمرارية العيش في جوانية البقعة المكانية التي كانت مرتع حضورهم. الرواية هي خيط طرفه في يد الكاتب والطرف الآخر معقود عند اللحظة الأخيرة قبل وضع الأقدام خارج المكان الأصلي. إنها لحظة إطلالية يمارس الروائي من خلالها نوستالجيا مضمرة لا يمكن ترويضها. و«يا كوكتي»، التي هي، «هديل طيور الفاختة الحزين الذي يوقظ الأطفال كل صباح، فيترنمون به وينادون الطيور: يا كوكتي»، هي الصرخة المدفونة في عمق الوعي والعاطفة معاً. إنها النداء اليائس، الحزين: يا بصرة! حيث ينظر الروائي خلفه ويتطلع من خلال شقوق الذاكرة الى مدينة طفولته وصباه فيراها غارقة في ماض بعيد، يراها وقد أضحت أسطورة، أمنيةً، لعنةً محببة، تشده وتعصر جوانحه. وعند الالتفاتة الحنينية هذه يعمد الروائي الى غربلة المدينة، إلى السير من جديد في دروبها والعيش مجدداً تحت نجومها ومع أبنائها بكل أحزانهم وأفراحهم.

إنها شيء قريب من سيرة ذاتية. ولكنها سيرة، في الوقت نفسه، للمكان. إنها السيرة الذاتية للمدينة. والنوازع الداخلية للكاتب وشواخص ماضيه الذاتي هما دليله في ارتياد الجنبات الغامضة لتلك المدينة التي لم تستطع احتضانه. ان الرواية، هنا، هي شهادة على الكاتب وشهادة الكاتب على المكان. شهادة على علاقة الشخص بالمكان، والشخص/المؤلف يضيء العلاقة الداخلية، السريّة بينه وبين المدينة. وهي علاقة عميقة على المستوى النفسي وذات دلالات متفرعة على المستوى المادي. إن الأمكنة التي يختارها الكاتب كمحطات للسير ينتقل منها الى الماضي الذي رحل مرة وإلى الأبد، تلعب دوراً، أساسياً، في تثبيت الرؤية التي يمتلكها والتي من خلالها تتوضح لنا، كقراء وكفضوليين يتوقون الى معرفة كنه العلاقة، الوشائج المتبادلة. هي وشائج مكثفة لمعادلة متعددة الأطراف. فالمؤلف يتشظى الى أشخاص عديدين ينهضون من ماضيه. والمدينة تتشطر الى أحياء وطرقات وبيوت محددة تنبض من الذاكرة. أما الزمان فهو، كما قلنا، ماض انفلت من قبضة الراوي وتحول الى جزئيات زمنية تحطمت وما عاد ممكناً أبداً التقاط شظاياها وضمها الى بعض، إنه زمن ميت. ولكنه موت متواصل عبر استمرار الحنين الراقد تحت الرماد في أعماق الشخص الى مواصلة الحياة على الطريقة التي كانت. الحاضر بالنسبة له هو استمرار للماضي. جزء منه، لا بل هو الماضي نفسه.

◆ المدينة وسليمان العبد كائنان بائسان ◆

ونحن نلاحظ أن الكاتب، وهو يستعمل صيغة الماضي/كان/، فإنما يعمد بها ألا تكون إلا تعبيراً عن اتصال تلك الأزمنة مع الزمان الراهن. أن تكون اطلالة مباشرة من اللحظة الحالية على ما خلفها. ما الذي يحمله هذا الماضي في أحشائه؟ سلمان العبد. فهو الممثل والتعبير عن هذا الماضي. شخص مفرد، فرداني، نكرة، هامشي، ينبش دوماً في الزوايا المهملة. ينتقل من مكان الى آخر، داخل البصرة، بحثاً عن هم واحد: العيش. العيش هو الرغبة الوحيدة التي تعتلج بين جوانح سلمان العبد، بطل الرواية. ليس عنده طموحات، آمال، أحلام. ليس عنده آفاق مستقبلية. ليس لديه خطط أو مشاريع. كل شيء مكرّس لديمومة العيش القائم. اللحظة الراهنة تستحوذ على كل كيانه. وغرائزه ككائن، غرائز الأكل والجنس والحفاظ على الذات هي التي تحرّكه. إنه شخص صغير، مهمش، يتخذ المدينة مملكته دون أن يكلفه ذلك شيئاً سوى سخرية أقرانه من الأولاد. إنه سيد المدينة ولكن دون أن يدري أحد بذلك. وهو يتآمر على كل من في المدينة ولكن دون أن يلحق أذى بأحد. هو مرآة صغيرة تعكس ما يجري في المدينة، في أعماقها المظلمة، وراء النوافذ المغلقة، في بيوت الفقراء والأغنياء على السواء. يراقب أجواءها ومناخاتها وعلاقاتها، ويدوّن في ذاكرته أشكال جدرانها وطرقاتها ونباتاتها وحيواناتها وحتى... نفاياتها. وهو في الوقت نفسه جسد يغلي توقاً إلى الذوبان في تفاعله مع أجساد أخرى. إنه في جوع مزمن إلى الجسد. وهو يسير وأمام أنظاره تتلألأ أشكال سرابية لأفخاذ ونهود وصدور وحتى... مؤخرات. إنه رمز وتكثيف للخنق الذي يحاصره. خنق اجتماعي وروحي وجنسي. المدينة والبطل. البصرة وسلمان العبد، هما الكائنان اللذان نشهد بؤسهما وخرابهما ويأسهما وانغماسهما في اليومي، العابر، في انزلاق أبدي نحو ماض يمضي أبداً. دون أي تطلع الى المستقبل.

كيف يقدم الروائي/الراوي هذين القطبين؟

لا يسعى جنان جاسم حلاوي الى تقديم المدينة من خلف ماكياج باهر أو رتوش ثقيلة. إنه يفضحها عاريةً، لاهثة، متمرغة في طقوس الكبت والانحراف والخوف والخرافة. يشدّنا الى القاع السفلي للمدينة، الى الزوايا الموحشة والتقاط الأكثر عفونة وعزلة وقلقاً. ليست المدينة، في النهاية سوى حضور مكاني وزماني يعج بآمال محطمة ورغبات متكسرة وأسرار مغلفة بالرهبة وكوابيس نتجت عن آمال خائبة. المدينة هي ليلة سرمدية، هي غطاء ثقيل يخفي تحته بشراً وحشرات وكائنات ما ورائية وروائح عطنة وعلاقات مشبوهة وركض وراء لحظة هاربة أبداً وهروب من ضغط الرغبات والقلق. الكل يخشى ويكره ويتوق ولا أحد يبحث عن السبب. لا أحد يسأل. لا أحد يريد التغيير، فما هو قائم هو أبدي. وأي نزوع الى القفز خارج الحلقة

المظلمة المغلقة ينتهي بالإخفاق. بالموت. فحين يخرج الأشخاص الى درب قد يؤدي الى خلخلة الأوضاع تبدأ المطاردة من قبل النظام الذي يقوم بمهمة استمرار الظلام. إن الموجودات هي عناصر غارقة في عتمة شديدة تشكل معاً موزاييكاً محنطاً هي المدينة:

الليل ذلك الاختفاء الغامض في الزوايا والأركان والغرف، ذلك الذوبان في الظلام والتستر خلف النوايا الشريرة، والأماني العاطلة والدوافع الماكرة أو المخلصة الخيرة التي لا ترى ولا تبين لذلك المتعجل الذاهب، تطويه العتمة، أو للنائم على الرصيف مثل مسلة سومرية دمرها غزاة عابثون، أو للأغراب القادمين من مدن أخرى، للأجانب الباحثين عن لحظة لذة، للبحارة المسكونين بالمغامرة والكبت الجنسي، للشرطة وحراس الشط وهم يبحلقون بحيوانية فائقة في أرداف راقصات ملهى «ليالي البصرة»، إذ يعبرن الشارع إلى غرفهن في بيت على الشط...

«إنه عالم مسجون من الرغبات يعج ببصمات أناس ماتوا، وأنفاس نساء قتلهن الحب أو العهر، وأقدام أطفال عراة، وحفيف ثوب موشى بالدنتيلا... الخ» (ص ٢٥).

في هذا العالم، العجيني، الشديد التماسك والانفراط في آن واحد، يتماهى الأشخاص مع الأشياء، يمتزجون ويتوحدون في كل واحد. ويزيد الكاتب في اختلاط العناصر في لوحته الروائية فيبدأ كل فصل بمقدمة طويلة تحيط بالأمكنة والأشياء المحيطة قبل أن يدلّنا الى الشخص أو الأشخاص الموجودين الذين يخرجون من عمق المكان محملين بهواجس ووساوس واضطرابات تكاد تكون مزمنة.

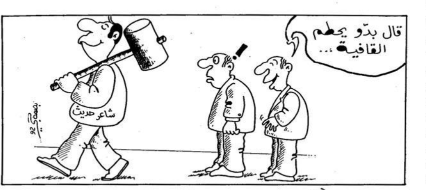
إن سلمان العبد يظهر كقطعة فسيفسائية، طبيعية تماماً من قلب المكان الملائم كضوء خافت ينير العتمة الشديدة التي تسربل المدينة. نبدأ نرى ما حولنا من خلال عينيه وندرك حضوره في المدينة وعلاقته بها من خلال الموقع الذي يشغله والأفعال التي يقوم بها. شيئاً فشيئاً نبدأ نتعرف على ما يكمن في داخله. وداخله معتم مثل عتمة المدينة. إن الرواية هي قصة سلمان العبد. سيرته. أما ما تبقى فإنها أطراف خارجية تسند هيكله. ولأن الأمر كذلك، أي أنه تشبث بالحياة الفردية لشخص/بطل، على الطريقة التقليدية فان الكاتب ينوء تحت ثقل اللجوء المتكرر الى الإنشاء والاغراق في الأوصاف المتشابهة فتتشكل زوائد لغوية يمكن الاستغناء عنها وشطبها دون أن يؤثر ذلك على المجرى الحدثي للقصة.

والواقع أن لا حدث تقريباً. فالشخصيات الأخرى في الرواية تتمتع بحضور مستقل، ولولا العلاقة التي يقيمها الراوي بين هذه الشخصيات وبين سلمان العبد، وذلك وفاءً للسيرة الأمينة، لأمكن الفصل بين شخصيات الرواية واعتبار حالة كل واحدة قصةً قائمة بحالها. وهكذا نستطيع أن نقرأ قصص: سلمان العبد. داوود الأعور. علي الحمداني. ايبارا. غصون. الخ.

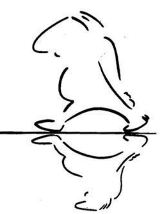
إنها تكاد أن تكون رواية/قصص، خالية من أحداث تسري داخل إطار سردي واحد وعلى نسق لغوي مكرر يبدأ بوصف خارجي ويمر بحركات قليلة، غير محبوكة، وينتهي بجمل تضفي نوعاً من الدهشة غير المتوقعة. غير أن إصرار الروائي على متابعة حالة فرد واحد، كخيط لا بد منه ومن حضور الطاغي في مجمل الرواية يحرمه من تقديم بانوراما شاملة، غنية، شيقة للبصرة. إن متابعته لفقر سلمان العبد وبؤسه تدفعه الى الغوص في الجانب الفقير والبائس من البصرة، دون أن يكون متحرراً من فكرة أيديولوجية، طبقية، تجعله يصف الأغنياء والأثرياء بلغة، تحريضية، ناقمة وتبرز الأجانب، ولا سيما الإنكليز، كمصاصي دماء ومغرورين، وذلك في لغة تقريرية. وكي يتحرر، قليلاً، من هذا الجانب يلجأ الى استطرادات شعرية وتقطيعات فانتازية ليسدّ فجوات الحدث الروائي، مستعيناً «بسورياليته»: «النجوم تخجلها حساسيتها المفرطة ـ الأرض تمارس العادة السرية مع النهر ـ الضفادع تضاجع أمهاتهم». هذا الإقحام الغرائبي في جسم سياق في منتهى الواقعية يضفي التفكك على الرواية بدلاً من أن يشدّها، ويثقلها بتمرينات لغوية/شاعرية بعيدة عن المناخ الروائي العام. لا بل إن تمسك الكاتب بهذه اللعبة يؤدي الى إدخال صفحات كاملة من الميثولوجيا بعد أن يمزقها ويقطع أوصالها بشكل مدهش: /بطن انليل كرزية تغطيها قشرة عرنوس خضراء/اندهاش نملة ضخمة من أذن انكي وقد تدلى منها سلك اتصال بجهاز ترانزستور/كان انكي يستمع الى موسيقى بيتهوفن/... الخ.

المؤلف غير متحرر من فكرة أيديولوجية طبقية

فصل كامل يكرّس الكاتب لهذا التلاعب بالأسطورة السومرية دون أن يكون لذلك توظيف جمالي أو حدثي. هذا الاستجلاب المنهك للشخصيات الأسطورية وتبشيعها وتمزيق أوصالها لا لشيء إلا الخلق أكبر قدر من المفارقات المصطنعة وغير المستساغة. طبعاً يمكن تأليف مجلدات من هذا النوع ويمكن استحضار كل أساطير العالم وإلباسها لبوساً مضحكة. ولكن السؤال هو: لماذا؟ وبعكس ذلك، فإن الكاتب يتألق حين يكف عن التدخل وإقحام المقاطع الفانتازية والسوريالية والانشائية ويدع الأحداث تسير سيراً طبقياً، عفوياً. عندئذٍ لا نشعر بالحضور الطاغي للكاتب بوصفه ناقلاً للأحداث ومسطراً للعبارات والأوصاف. ولو فعل الكاتب ذلك لخرج، فعلاً، بخفة رائعة عن سيرة رجال مهمشين، مشردين، في عالم سفلي يتسم بالحرمان. عالم القسوة لأناس ليسوا قاسين. أناس رخوين، كسالى، يمارسون السرقة والكذب والشذوذ ويجرحون حيواتهم على ساحل يضج بالصمت والقلق. □



ناقد ومنقود



شَدّ شَعْر «الكتاب» لجعله «رديئاً»!

رد على ما جاء في باب «دليل الناقد» إلى الكتاب الرديء العدد ٥٠ آب/أغسطس ١٩٩٢

أحمد نزار صالح ـ
سورية

■ منذ عدة أشهر، و«الناقد» تعدنا ـ بأسلوب دعائي ـ بتقديم «دليل «الناقد» إلى الكتاب الرديء»، حتى صار الشوق دليلنا إلى هذا الباب المبتكر (في الحقيقة سبق للصحافة الغربية ـ خاصة البريطانية ـ ان ابتكرت ما يشبه ذلك قبل سنوات طويلة!).

وفي العدد ٥٠ آب/أغسطس ١٩٩٢ من «الناقد» ظهر هذا «الدليل الرديء»!

ومن غرائب (المصادفات) ان مقدمة الباب أشارت إلى ان هذه الكتب الرديئة يُصدرها «دكاترة وأساتذة» وبدأته ـ تأكيداً لذلك ـ بكتاب بقلم «الاستاذ الدكتور أحمد نزار صالح» ـ أنا! ـ هو مجموعتي القصصية المسماة «رسالة إلى رجل ارستقراطي»... لكن العجيب الغريب الذي يوحي بأن (وراء الأكمة ما وراءها!)، هو ان المحرر الكريم لم يحاول ـ مجرد محاولة ـ نقد قصص المجموعة أو إحداها على الأقل ـ وبعضها سبق ونشرته مطبوعات أدبية دورية لا تقل أهمية عن «الناقد» ـ... لكنه صبَّ (جام اهتمامه)، طوال الوقت، على القشور!

من هذه القشور التي احتفى بها... الصورة الملونة التي تمثلني والتي وُضعت ضمن دائرة في الزاوية العليا من غلاف الكتاب والصورة التي تمثل امرأة فاتنة مغرية! كما اهتم بالغلاف الخلفي لأنه احتوى على اسمي «بـاللغة الانكليزية» مع مقتطفات نقدية عن نتـاجي الأدبي [هنـا حاول المحـرر الإيحـاء بأني «اخترعت» هذه المقتطفات بدليل عدم ذكر مصادرها؛ ولإراحة أعصابه، أرسل مع هذا الرد صوراً ضوئية (لبعض) المقالات النقدية الطويلة التي أُخذت منها تلك المقتطفات!]... وأنا آسف أشد الأسف لأن ألقابي أثارت حفيظته (بعد ان أثارتها صورتي الملونة) وهي ألقاب علمية صحيحة لا علاقة لها بالإبداع الأدبي، لكن مخرج كتبي اعتاد استعمالها عند اخراج الكتب الطبية التي تشكل حوالي الـ ٥٠٪ من مؤلفاتي... فعذراً من المحرر الكريم، اللااسم له، لأني لم أنشر في الكتاب صوراً ضوئية مصدقة عن الشهادات التي أحملها وأسماء الجامعات التي تخرجت منها أو عملت فيها...!

ويتابع محرر باب «الدليل الرديء» اهتمامه بقشور الكتاب فيقفز مباشرة ـ فوق قصص المجموعة ـ إلى آخر صفحة من الكتاب والتي تحتوي على سيرة مقتضبة عني، والتي أثارت على ما يبدو الكثير من غضبه وسخطه، ولا أدري بماذا أرد عليه هنا، فأي شيء أقوله قد يحتسب عليَّ غروراً أو عنجهية! (إذا كنتُ قد توقفت عن الكتابة مدة عشرين عاماً فهل قامت الساعة وانتصب الميزان لأني لم أذكر سبب هذا التوقف؟... لا تؤاخذني حضرة المحرر... حدث هذا التوقف لأن مهنة الأدب لا تطعم خبزاً، والطب الاختصاصي لا يقبل شريكاً... هل ارتحت الآن؟؟).

هذا ما كان من شأن «حيثيات» وضع كتابي في موضع الرداءة (بشد شَعره) من غلافه بشكل مخالف لأبسط قواعد النقد الأدبي ودون التعرض لمحتواه القصصي نهائياً!

ألم يقرأ المحرر القصص؟ ألم يجد إحداها تستحق (شدّ الشعر)؟ ألم يجد إحداها مقبولة فنياً؟؟... الأرجح انه لم يقرأ القصص لأن ذلك ليس هدفه!

والآن...

هل الكتب التي أصدرتها أنا أو أصدرها غيري ـ مهما كانت تافهة أو رديئة ـ أدّت أو ستؤدي، إلى «انكماش كل النتاج الأدبي الجيد والقيم وانحساره!»؟؟ وهل (نصَّب) محرر «الناقد» نفسه (قاضياً) لتصنيف الكتب الصادرة والحكم بإيقاف تداول «الكتاب الرديء» حرصاً على مستقبل الأجيال؟؟ وهل الاعتماد على القشور دون اللب هو وسيلته إلى ذلك؟ ألم يلاحظ أحد المعارج الانزلاقية التي تقف وراء باب يحرره محرر مجهول الاسم بالاستناد إلى قراء عليهم ان «يوافوه بأي كتاب يسترعي انتباههم ويصلح لهذه الزاوية» (!) أم ان مدرسة الإثارة الصحافية التي تعتمد على (عَضّ رجلٌ كلباً!) قد تغلبت على أي تفكير عاقل آخر؟! وهل الكتاب البوليسي أو السهل أو الممتع أو المسلي كتاب يجب إعدامه حرصاً على بقاء الكتب «العميقة القيمة المثيرة للجدل!»؟... وهل يتم تصنيف الكتب والحكم عليها بهذه الطريقة التهكمية الساذجة وغير المسؤولة؟؟

ثم... فليسمح لي المحرر المذكور ان اسأله سؤالاً أتمنى ان يجيب عليه بصراحة (بينه وبين نفسه): هل الكتب التي صدرت عن «دار الريّس للطباعة والنشر» ـ كلها بلا استثناء، على كثرتها ـ تدخل في باب «الكتب الجيدة والقيّمة التي لا تخطىء»؟؟ ألا يوجد بينها كتاب واحد يجوز ـ ولو من قبيل جَبْر الخواطر! ـ وضعه إلى جانبنا؛ نحن البسطاء؛ في هذا «الدليل الرديء»، حتى يطمئن قلبنا إلى ان «العدالة» تأخذ مجراها دون تحيز!

لا شك ان البدء بواحد مثلي يحمل «ألقاباً» يُعتبر (صَرْعة) صحافية ناجحة، ولتسهيل عمل المحرر في

(مُصرعته) أدعوه إلى «عيادتي في شارع كذا مدينة كذا» لأقدم له كتبي المطبوعة كلها لقمة سائغة ومجانية!

ثم لنفرض جدلاً ان أحد الناشئة أصدر كتاباً دون مستوى النشر، فهل واجبنا - أقصد واجب «الناقد» - ان نسدي إليه النصح ونأخذ بيده إلى سواء السبيل، أم ان نشبعه تهكماً وتجريحاً وسخرية؟؟

وما هو الضرر في ان يؤلف طبيب كتاباً طبياً أو يؤلف مهندس أو محام أو سياسي - كل واحد منهم - كتاباً في اختصاصه أو يكتب قصصاً عن حياته وحياة الآخرين الـذين يعرفهم الخ... أم ان ذلك يجب ان يحتكره (أدباء) معينون، أما غيرهم فهم من الذين «يجمعهم ميل خفي للأدب أو أوهام أدبية رومانسية الطابع والهوى»!

ألا يوجد في كل هذه الدنيا - المتحضرة والمتخلفة على حد سواء - ما يمكن تسميته بأدب المهنة أو الأدب الصحافي أو غير ذلـك؟... وهـل يجب ان يقتصر إصدار ونشر الكتب وتوزيعها وعرضها في المعارض وفي واجهـات المكتبـات على ناس دون ناس؟ وهل شَعَر المحرر بالخوف على كتبه - ان وُجدت - من ان تتعرض للطرد على يد الكتب «السهلة»؟!

أنا والله مصاب بالدهشة! بل يمكن اعتباري لا أفهم ما تكتبه «الناقد» أحياناً - ربما أنا المخطىء وهي المصيبة! - فأنا أعتقد أو أظن ان فن النقد يحتاج إلى بعض المهـارة لا إلى الكثير من «الشطارة» التي هي مزيج من «قليل من الجرأة مع الكثير من المخاطرة»! كما اني لا أعتقد ولا أظن ان هذا «الباب» سيقضي على «الفلتان النقدي» المزعوم!

كتبت مرة أقول: [أنا لست كاتباً محترفاً... الكتابة كانت ولاتـزال هوايتي... أمارسها كما يمارس رجل السياسـة عمـل البستـاني المـاهر - أو غير الماهر - في حديقته الخاصة... فلا أنا سأصبح كاتباً ولا السياسي سيصبح بستانياً... كما انني لم أحاول تنمية هوايتي بل تركتهـا على سجيتهـا لتثمر فاكهـة فجّة يُعجب بها البعض ويضرس بها البعض الآخر!]. ولم أعتقد يوماً ان هوايتي هذه ستكون سبباً في «انحسار بيع الكتب الجيدة» (؟!) أو انكماشها (يا للهول!)، كما لم أتوقع ان يضرس أحد محرري «الناقد» بثمار هذه الهواية، خاصة وانني كنت ولا أزال معجبـاً بهـا - أي بـ «النـاقـد» -

وبهـامش الحرية الـذي تتيحـه لكتّابها والذي يظنه البعض متـواضعـاً إذا ما قيس بالهامش الذي تتيحه للكتّاب نظيراتها «الانكليزيات»! □

ضاع حذاء الطنبوري بين سيدا وداري

رد على رد عبدالباسط سيدا في العدد ٤٧ أيار/مايو ١٩٩٢

محمد صالح حسين العلي
سورية

■ وقد لا يختلف اثنان في انه إذا ضرب أحد لنفسه خيمة «النّابغة» من أجل النقد والتصويب؛ عليه ان يأخذ الأمور بسياقاتها التي لا تنأى عن الواقع، ولا تجانب المنطق حتى يجد في النهاية من يصغي إليه، ولا يجد تنافراً بين المرافعة، والعباءة السوداء....

وقد تكون «نزعة رغبوية» من قبلي ألاّ أجعل النقد يسير وفق شعرة معاوية. لقد جرّني لهذا الرد بعد تردد مقـال السيد «عبـدالبـاسط سيدا»، في العدد «٤٧» أيار/مايو ١٩٩٢، بعنوان: «هيمنة النزعة الرّغبوية»، الذي ردّ فيه عليَّ في مقال بعنوان: «النقد الماركسي»، في العدد «٣٥» أيار/مايو ١٩٩١، الذي تناولت فيه مقالة السيد «جميل داري»، الذي ردّ بدوره على مقالة السيد «أحمـد الـدّريس»... ومبعث ترددي ينـطلق من: «هـل ينفـع العطّار ما أفسد الدهر؟». فالسيد «سيدا» أحب ان يقيم من جهـة، ويقـوّم من جهـة أخرى، حيث لاحظ بحدسه ان مقالتي تختفي وراء أحكام إيهامية، وهجومية من جهة، وعمليات قيصرية من جهة ثانية، (ص ٨١).

فالـرجـل على الـرغم من كونـه يحمـل الدكتوراه بالفلسفـة يجد «الإيهامية»! ويجد لزاماً عليَّ ان آتي له بكتاب، واستشهد بـه - هذه هي منهجية البحث عند الدكتور، والذي استطرد باتهامي بأنني لا أملك منهجاً محدداً، أو ما شابه ذلك، وأود هنا ان أسأل «الدكتور» على مبدأ «رسالة التربيع والتّدوير» ما هو الهدف الذي دافع عنه بالتحديد، وكيف؟!! وما هي مرتكزات الدفاع الفكري التي تنطّح لها، وكيف؟!! وما التركة التي يحاول «سيدا» الدفاع عنها، وكيف؟؟!!

ولقد لخّص الدكتور «سيدا» مقاله في نقطتين تدلان على منهجية - أعـوذ بنقده الموضوعي من القول بأنهما تُختصران - هما: «النزعة الرّغبوية»، و«نزعة التشفي».

هاتـان النقـطتـان رد بهما الحيف للاستـاذ «جميل داري» وقـاذفـه الكـرة التي تحمـل وجهـين الأول: «ماركسي»، والثاني: «بريسترويكا».

وعـلى الرغم من ضآلة اطلاعي على فكر ماركس فقد تبيّن لي ان أنصاره يعزفون على وتر مقطوع لكنهم - وهذه شهادة حق - متحمّسون، وبخاصة، في مجال القمع الفكري على الآخر في إطار تنفيذ سياسة الحزب الـواحـد التي تعتـبر دعـامـة أسـاسية من دعـائم الـديمـوقـراطية المـزعـومـة في بلاد شعارها المطرقة، والمنجل، وأحسب ان هذا الشعار يتطابق مع الطريقة الماركسية في الحوار بحيث تكون المطرقة للرأس والمنجل للعنق.

وإني لأعترف سلفاً بموضوعية الدكتور «سيدا» في كونه صديقاً للاستاذ «داري»، ولكم كنت أتمنى عليه ان يعـترف أيضـاً بأنهما بصدد تشكيل شركة قضائية للدفاع عن تركة «ماركس الفكرية»، في الوقت الذي تخلى فيه محامون بارزون من أصحاب البيت الماركسي عن هذه الـتركـة، التي اعتبروها متكلّسة جامدة من النـاحية العقيدية، وإني لأبـارك في «سيدا» لفتتـه بضرورة الـتمـييز بين المـاركسـية كعقيدة سياسية متكلّسة، وبـين المـاركسية بوصفها فلسفة تدعو إلى استيعـاب المستجـدات المتلاحقة (ص ٨١) وأساس مباركتي هذه نابع من ان «سيدا» يقرّ بوجود ماركسيتين لا واحدة، وهذا اكتشاف جديد في عالم الفكر لم ينتبه إليه عباد الكرملين فنبع من عامودا قبل موسكو.

وربما لا يستغرب أحد انه قد انتابتني قشعريرة وأنا أتابع السّذاجات الفكرية في إلحاحه ومطالبته بالتمييز بين المـاركسيتـين مع اتهامه نقّاد الماركسية «الجدد»؛ بأنهم لا يميزون بين الشيوعية، والاشتراكية، والأجهزة الكهـربائية على طريقة التلاعب بالألفاظ عند صغار الكتبـة، وممـارسـة لعبـة الاستهـزاء، والتعـالي... والانفعال، والتشنّج... الخ، كما يقول السيد «سيدا».

وبـالـرغم من انني لم أتعرض للماركسية بالصورة المهوّلة التي عرضها الدكتور، إلاّ انني وجدت لزاماً عليَّ ان أردَّ على بعض الأوهام التي لا يمكن ان يقع فيها محام يريد ان يوصل موكّله إلى حقه المشروع.

إن مطالبـة «سيدا» بالتمييز بين ماركسيتـين؛ هو



ناقد ومنقود

محاولة لوضع قطارين على سكة واحدة.

فالماركسية كنظرية سياسية واحدة، ولينين، وستالين، وبريجنيف، هم المطبِّقون لهذه النظرية، وهم ليسوا بعيدين عنها، ولم يطبّقوا نظرية مختلفة مما يدل على ان كثيراً مما سمي بأخطاء التّطبيق، وهو تحميل على عدم اتفاق النظرية مع الواقع، وليس نتيجة الانحراف في مسارات النظرية.

وانني لأشاطر السيد «عبدالباسط سيدا» الرأي في ان الماركسية قد نجحت في بعض الميادين، وأخفقت في ميادين أخرى، ولكني أخالف الذين يلتمسون الحجج في ان تكون الثغرات في التطبيق وحده، وان النظرية التي يدافعون عنها قد ظُلمت على يد نقاد الماركسية «الجدد» وأرى هنا ان الماركسية قد جنت على نفسها من الداخل، فماذا نتوقع لنظرية شعارها الكبير: «الخبز، والحرية»، ولم تحقق في النهاية سوى الجوع، ودكتاتورية الحزب الواحد، والفكر الواحد؟ ومعضلة الماركسية: انها تقدم الحلول الجاهزة عن طريق تغييب المجتمع الأهلي، وتعليب الشعب في صفيحة الحزب الواحد.

إن سقوط الماركسية ـ نظرية وتطبيقاً ـ كانَ أمراً حتمياً قبل ان يأتي «غورباتشوف» إلى الوجود السياسي، لقد تنبأ «برزنسكي» في كتابه «السقوط العظيم» بانهيار المبدأ الشيوعي في «يناير ٢٠٠٠»، وهذه النبوءة مبنية على أساس التناقضات الحادة بين النظرية، والواقع، إلاَّ ان سرعة التغيير، وطرح مقولات «البريسترويكا» جاء لتقديم المنفعة للحركة الصهيونية، تحديداً، باعتبار «غورباتشوف» واحداً من سماسرة السياسة، فقد استغل عقم النظرية الماركسية، وجوع الشعب للخبز، والحرية شعاراً خلاّباً يستر وراءه دوافع وغايات إرضاء للصهيونية التي تبحث منذ زمن بعيد عن تحطيم «الطوق الحديدي»، ولو كانت النظرية الماركسية متماسكة حقاً لما أعطت الذرائع للانقضاض عليها بهذا الشكل المريع.

ولعل السيدين «داري»، و«سيدا» لا يدريان ان بدايات غزل «غورباتشوف» مع اميركا قد مرّ من «تل أبيب»، فإذا كان «بلفور» قد وعد بإقامة وطن قومي لليهود، وعمل لاستكمال صفحات وعده الأخرى، فإن «غورباتشوف»: (صاحب الاصلاحات) قد منح الكيان الصهيوني، خدمة كبيرة، هو الآخر في فتح باب الهجرة اليهودية إلى فلسطين.

وهل يخفى على أحد ان «غورباتشوف» قد ذهب إلى «بريتوريا العنصرية» مستجدياً إقامة علاقات «دبلوماسية» معها عن طريق «اسرائيل» بغية الحصول على المال من جهة، وإقناع سادة المعسكر الرأسمالي بأن أهداف «البريسترويكا» خارج «الاتحاد السوفياتي» غيرها داخل «الاتحاد السوفياتي».

وهكذا، خلط «غورباتشوف» الأوراق على «الماركسية» وراح يتهم العهود السابقة بالتقصير، والخلل.

فبدأ بالعهد البريجنيفي (عهد الرّكود العظيم) ثم انحدر إلى القاعدة، كما وجّه انتقادات حادة إلى الارهاب (الستاليني)، ثم أكثر من هذا وذاك، فقد وجّه نقده إلى «لينين»: (المرجع الفكري) الذي لا يرد له رأي، فقرر «غورباتشوف» انتقاد «لينين» في أوروبا الشرقية، وليس في الاتحاد السوفياتي بسبب خوفه من (الحرس القديم)، وذلك حين جرّب ضرب مفهوم الدولة «اللينينية» في تخطيطها الاقتصادي المركزي، وحزبها الواحد مما أغرى شعوب الاتحاد السوفياتي بضرورة انزياح فكرة الحزب القائد، ورحيل النظرية الماركسية. ولا أدري ما هو رأي الاستاذ «داري» في هذا الكلام الذي افتتح مقاله في «خرافة النقد الماركسي» بـ «هل هناك فارق بين الماركسية، والبريسترويكا» وهل بقي الرجل على موقفه؟

وقد يقول «سيدا»: انني أخلط كسائر نقاد الماركسية الجدد بين المصطلحات والأسماء، ولكنني أقول: إن الماركسية هي التي جاءت بفلسفة «لينين» كما ان «ستالين» واحد من مطبّقي «الماركسية اللينينية»، ومثله «بريجنيف».

والحق يقال ان اتهام النقاد بالخلط بين المصطلحات هو ضرب من الدفاع الماركسي الرخيص بعد إفلاس النظرية الماركسية في الدفاع عن نفسها، لأن عباد الله في كل أرض يدركون ان الماركسية هي التي أوجدت أولئك الأفراد، كما أوجدت مصطلحات: «الاشتراكية»، و«الشيوعية»، و«النمط الشيوعي»، فبقيت مجرد مصطلحات خاوية على جذع الماركسية المنخور.

إن الاستلاب الذي يعاني منه الماركسيون يتمحور في عبادة فكرة الفرد المنظّر، فقد اندفع الكثيرون (منهم ماركسيّو دول العالم الثالث)، وهم أكثر إيماناً من غيرهم. بفكر الفرد للتهليل للبريسترويكا، ففهم أذكياؤهم ان البريسترويكا، والماركسية شيء واحد، وحين تنبّه بعض العباد إلى الأهداف المشبوهة للبريسترويكا اندفع هؤلاء للشّتم، والحماس، والاتهام، وحين تكشّفت نوايا «غورباتشوف» بعد رحيله. مازال كثير من الماركسيين ينظرون إلى البريسترويكا على انها نظرية إصلاح، وانقاذ.

ولعل الماركسيين العرب أكثر إدراكاً من غيرهم لفهم كل هذا، لكنهم يتجاهلون بحكم تركيبهم الفكري القائم على الايمان القَطعي بقداسة النظرية، وملحقها ـ أعني البريسترويكا ـ وكأن كل ما يصدر من موسكو غير قابل للالغاء والشك في صحته حتى لو كان بضاعة صهيونية تحمل شعار العلم الأحمر.

إنني أدعو الدكتور «سيدا»، وقبله الاستاذ «داري» إلى القراءة في كتاب «التجربة» فقد آن الأوان ليفتحا عيونهما على نتائج البريسترويكا، وعلى محصلة عناء الشعوب الماركسية من الماركسية، وسقوط طموحات الشعوب التي أغرتها النظرية فاعتنقتها في آسيا، وافريقية، وأميركا اللاتينية، فجاءت البريسترويكا لتترك هذه الشعوب فريسة للرعب الأميركي، ولتسلط ما يقبع تحت غطاء النظام العالمي الجديد نظام الهيمنة، والعصا الذرية، والتجويع، والحصار، ونظام فرض السلام بالقوة على الضعيف، وتحطيم الإرادات بالتسلسل.

وإذا تجاوزت الجانب السياسي إلى الجانب الأدبي، حيث، استاء الدكتور «سيدا» من استعمالي كلمة «ناقد» عن الاستاذ «أحمد الدّريس»، وحذف هذا اللقب من السيد «محمد دكروب»، واعتبر ذلك أمراً عظيماً؛ إذ هو لم يسمع بـ «أحمد الدّريس»، وهذا كافٍ للإدانة من وجهة نظره!!

أفهل يعني عدم سماعه بالأستاذ «الدّريس» انه لا يستحق كلمة ناقد؟ علماً، انني لست بصدد مشروعية اللقب؛ فلو نظر «سيدا» إلى مجلة «الناقد» ذاتها لوجدها كتبت تحت عنوان مقاله: «ناقد من سورية». وهو على الرغم من خلافي معه في قضايا أدبية كثيرة خارج اهتمامات الدكتور «سيدا» ـ على ما أعتقد ـ فإن له ديوانين من الشعر، وكتاباً أكاديمياً حصل فيه على الماجستير، وغير ذلك، ولا أنصح «سيدا» بالاطلاع على كتبه كي يبقى راضياً على طريقته في التفكير.

ولعل وجه الغرابة الآخر في رد «سيدا» انه يتهمني بممارسة الجراحة في ميدان قراءة فكر الآخرين، وقد عاب عليَّ انني نقلت من «أرنست فيشر» قوله: «إن الرومانسية حركة احتجاج مفعم وجداً وحماسة عاطفة ضد العالم الرأسمالي البرجوازي؛ عالم الأوهام الضائعة...» ونعى عليَّ تقصيري في انني لم أذكر عبارة: «لقد كانت الرومنطيقية حركة احتجاج مفعم وجداً...»، واعتبر اجتزائي للشاهد تحويراً، وخيانة للأمانة العلمية، وأظن ان «سيدا» يفهم ـ وهكذا يجب ان يكون ـ ان كلمة شاهد تعني: «البرهان، والدليل»، وان من حق الباحث الاجتزاء غير المخل،

وهـذا شائع في منـاهـج البحـوث في الـدراسـات الأكـاديمية، ويحق للقارىء ان يضحك حقاً لأن ما طالب به «سيدا» ان يكتب لا يضيف إلى الشاهد شيئاً جديداً، إذ ليس من المعقول ان أنقل كتاب «ضرورة الفن» إلى مقالة محدّدة حتى أكون أميناً.

وفي مثل هذا المطب وقع «سيدا» حين طالبني أن أكتـب رأي «فـيشر» في موقفـه من نص للعــدمي «غوتفرد بن» غير مبتور، وذلك بأن أضع عبارة «كل هذا يبدو» قبل قوله: «إنه أكثر جذرية، وقيمة من سائر البيانات الشيوعية» ورأي «سيدا» بعينه السحرية ان هذه العبارة الناقصة تحدد موقف «فيشر» وليس العبارة التي ذكرتها.

وهكذا قد يبدو للقارىء من خلال بعض النقاط الواردة التي حاول تقاذفها «سيدا»، و«داري» بأنه قد ضاع حذاء الطنبوري بين «سيدا» و«داري» راجياً لهما السداد. □

من فمك أدينك يا اسرائيل!

رد على مقالة محمد جلال كشك في العدد ٤٩ تموز/يوليو ١٩٩٢

مصطفى الفيتوري
كونية المحمودي
ليبيا

■ إن قراءة ما كتبه محمد جلال كشك في «الناقد» تضع الانسـان في حيرة بالغـة وتـدفعـه إلى طرح تساؤلات عديدة عن جدوى الحوار ومعناه، وقبل هذا كله: كلية الأحكـام وشموليتها وسهولة إطلاقها، فالمقال بأسره مكرس للهجوم على الاستاذ الصادق النيهوم بسبب ما ورد في كتابه «الإسلام في الأسر» وبطريقة تلغي مبدأ الحوار، ويستهدف الهجوم الشخصي أكثر مما يتعرض لآرائه وأفكـاره التي طرحهـا في كتابه موضوع مقالة السيد كشك.

يبـدو المقـال من الوهلة الأولى محاولة جادة ولكن (فاشلة) لإلصاق شتى التهم بالاستاذ النيهوم، ويظهر ان فكرة الكاتب في كيل الاتهامات وتسطيح الأمور قد اتخذت منحيين:

الأول سياسي، والثـاني ديني، لينتهي كل منهما بإصدار حكم مطلق لا نقاش فيه.

فعلى الصعيد السياسي يحس القارىء ـ ومنذ قراءة الأسطر الأولى للمقال ـ بمحاولة قوية لتصنيف النيهوم في نظام سياسي معـين، وبالتالي التعامل مع كتابه، وآرائه من وجهة نظر مسبقة لدى الكاتب حول ذلك النظام، وعبر ذلك يحاول الكاتب «مشكوراً» اقناعنا بأن ما كتبـه «وما سيكتبه» النيهوم لا يخرج عن كونه تنظيراً سياسياً و(فتوى) يحتاجها النظام في البلد المعني لتأكيد شرعيته، وان النيهوم يتقدم ليوفر كل ذلك!! ولا يستطيع الكاتب (عملاً بمبدأ من فمك أدينك يا اسرائيل) ان يقـدم لنـا دليلاً واحداً أو حجة واحدة وردت في كتاب النيهوم تفيد أو تؤكد اتهامه بالتبعية أو لعبه دور (مفتي السلطان) على حد تعبير السيد كشك.

ويتجاوز الكاتب محاولة إلصاق التبعية بالنيهوم إلى ما هو أشنع حين يحاول ان يتهمه بالعمالة حيث يقول: «... فأنت تعلم ان كل الغرب الصليبي وعمـلاء كافة الأجهزة سيهبون للدفاع عن حقك في الكفر»!!

ويلحق ذلـك كله باتهام النيهوم بأنه ـ في كتابه ـ ينظر أيضاً إلى اليهود على انهم بناة حضارة وسباقون إلى التمدن!

وبقدر هجوم الكاتب على المعنى.. فهو فيما كتبه يعـطي الانـطبـاع القـوي برفضـه الشـديد للتجربة السـياسـية في ليبيا لسبب مجهــول وان كان يمكن استنتاجه من خلال نغمة المقال. فالكاتب لا يضيع الكثير من وقته إلّا ليؤكد لنا اننا نحن العرب مجبرون على استيراد كل لوازم حياتنا من معدات المطبخ إلى «معدات» السياسة من الغرب، وان ليس من حقنا ان نحـاول ـ حتى مجرد المحاولة ـ ان نصنع أشياءنا ولو كانت سيئة أو فاشلة! أو ان نجرب امكانياتنا لأجل علاج واقعنا وفقاً لمعطيات هذا الواقع وبما يتناسب مع افرازات بيئتنا ومجتمعنا.

إنها العقـدة القـديمـة المتجـددة الملخصـة في أن الأجنبي هو الأفضل لدرجة افقدتنا نحن العرب الثقة في أي شيء عربي وبتنا لا نرى سوى عجزنا ونرفض أي جديد أو «محاولة» لتقديم أي شيء طالما كان المصدر عربياً!!

أما على الصعيد الديني فلم يكن حال النيهوم ـ في نظر السيد كشـك ـ بالأفضـل، فهـو ـ أي النيهوم ـ «كافر» وهذه تهمة لا ندري من أين أتى السيد كشك بها!! ومن أعـطاه الحق في اطـلاقهـا على الآخرين؟ وكيف لمثقف يقيم في واشنـطن منذ سنين ان يقع في نفس المحظور الذي يقع فيه دعاة تسييس الإسلام من تنظيمات مختلفة تمارس تكفير وحق قتل الآخرين لمجرد الاختلاف معهم في الرأي؟!!

ويقلّب الكــاتب الأمـر على أوجهـه «فيكتشف» ـ جزاه الـله خيراً ـ ان النيهــوم يدعــو لدين جديد «... غير الإسـلام الـذي يتبعـه المسلمـون





ناقد ومنقود

واتبعوه..». ولا يكتفي بذلك بل يحرض على حياة الاستاذ النيهوم قائلاً: «إن النيهوم مغرض في حق الإسلام المتعارف عليه» في تجنٍ صارخ على حرية التعبير وفي قفزة كبيرة في عالم الأحكام الجاهزة تبلغ ذروتها حين يكتشف الكاتب ان لا قوة لديه للتحريض على فعل ذلك فيتحسر قائلاً: «... احرض من يا حسرة! وقد أصبح الطريق مفروشاً بالورود لكل من يسب الإسلام».

إنه فعلاً لموقف غريب يصدر عن انسان يعتبر نفسه مثقفاً وكاتباً، تجاه زميل له كل جريمته انه (حاول) تحليل أسباب قصور الأمة وتحديد أماكن علتها فإن أصاب فأحسن وان اخطأ فلا جرم عليه!

إننا لا نحاول الدفاع عما كتبه الصادق النيهوم، لأن أفكاره تدافع عن نفسها، ولعل ردود الفعل التي أثارتها مقالات النيهوم حين نشرها في «الناقد» [قبل جمعها في كتاب الإسلام في الأسر] تشهد بمكانة النيهوم الفكرية ومكانة «الناقد» الأدبية، ذلك ان «الناقد» استطاعت بما تنشره ان تثير ذلك الكم الهائل من الحوار والجدال حول موضوع بالغ الحساسية ألا وهو علاقة الدين بحياتنا الحاضرة. إن ما أثارته «الناقد» عبر آراء النيهوم وسواء حول الإسلام وعلاقته بالسياسة لم يسبق له مثيل من حيث جرأته على تحريك واقع شبيه ببركة آسنة من جراء الركود، والتحريم المطلق المحيط بها!

إنه لمن المؤسف حقاً ان نتعامل مع آراء وتجارب الآخرين منطلقين من وجهة نظر مسبقة محكومة بقناعات شخصية تلغي الفكر، وترفض مبدأ الحوار، والأكثر أسفاً هو ان يحاول البعض استغلال مطبوعة كـ «الناقد» ـ اكتسبت مكانتها الأدبية والفكرية بفضل كونها تتسع لكل الآراء وترفض الجميع بقدر ما يقبلون الجميع.

وختاماً حبذا لو يتحفنا السيد كشك بمعاني جمله (الأنيقة) من قبيل «حاوريني يا طيطة» وهل يحتاج صاحب الفكر إلى جمل من هذا النمط؟ □

الفيل يقاتل فراشة!

رد على ما جاء في باب «دليل الناقد» إلى الكتاب الرديء العدد ٥٠ آب/أغسطس ١٩٩٢

ماجدة بوظو

■ شكراً لدعايتكم المجانية لكتابي. وتمشياً مع شعاراتكم الرائعة في مناهضة القمع! فإني أجد القليل من الجرأة وبعض وقت الفراغ للكتابة إليكم.. انتقاداتكم (وليس نقدكم طبعاً) حُوِّلت إلى المشرف الفني للدعاية والإعلان في الدار (ي) ورغم ذلك فإنني سأكتب إليكم ملاحظاتي التالية:

١ ـ النقد كان تافهاً جداً وسطحياً ولم يكن يجوز نشره في مجلة مثل مجلة تحمل اسم «الناقد» (مع اني لست من قرائها أبداً وإنما وصلتني صدفة من صديقة!).

٢ ـ ذكرني هذا (النقد) التافه بانتقادات النسوان في الحواري العتيقة.

٣ ـ ذكرتني انتقاداتكم بأننا شعب متخلِّف، نحمل أحياناً تخلفنا وعاهاتنا إلى مقاهي الرصيف، ناسين أن رؤوسنا هي رؤوسنا ولو ذهبنا إلى آخر المعمورة.

٤ ـ إنني مدينة لكم بالشكر لأنكم ضاعفتم من عزيمتي على متابعة الطريق لا بل على متابعة محاولاتي السيزيفية بالكتابة وسط غابة من العظماء!! وأنا أُطعن إذاً فأنا موجودة!!

وهنالك دوماً قضية الفيل الذي يقاتل فراشة! على أية حال مَن قال بأني كنت أتوقع التشجيع أو التوجيه على طبق من الذهب؟ وإلاّ لكنا قفزنا من العالم الثالث إلى الثاني!!

٥ ـ كان حبكم (الذي طالبتُ به قرائي كشرط لازم ومشروع لقراءتي) وسامحوني إذا قلتها. كان حبكم من النوع الرخيص والمبتذل، وانني على يقين بأن الحب كعاطفة رفيعة ونبيلة وبريئة، لم تعرف قط طريقها إلى قلوبكم، خاصة وانه برأيكم موضوع تهكم!

٦ ـ استغرب اخفاء اسم كاتب المقال، هل يخجل من نفسه إلى هذا الحد يا ترى!؟

٧ ـ قد (أقول قد) أنزل نقدكم في كتابي المقبل ولكنه أسخف من ذلك بكثير في الواقع وإهماله أولى.

٨ ـ أذكر أن ناقدكم (قبل ان أقلع عن شرف قراءتها) كانت تتحدث عن مذكرات سخيفة لبعض أبطالها العظماء وكأنها تتحدث عن فتوحات السلطان صلاح الدين أو عن مذكرات تشرشل أو عبدالناصر. ووسط هذه الكمية الهائلة من الثرثرة والسطور وتمشياً مع مبادىء الديموقراطية (الصادقة الصادقة!!!) فإنني أتوقع ألا تبيح قط لردِّي هذا أن يُنشر على صفحاتها..

٩ ـ رغبة مني في ملء صفحاتكم وفي دعاية مجانية أخرى لكتابي الجديد، فإنني أرسل إليكم بمحاولتي المسرحية الأولى، لعلها لا تعجبكم (يا رب). ولا تخافوا فأنا أعلم مسبقاً كل انتقادات النسوان حولها ويبقى أنني سأظل أفخر باستقلاليتي في تعلم الأشياء بنفسي، من دون طلب المعونة من أحد أو انتظار صداقاته على الباب كغيري!!! (بس على الله ان تقرأ المسرحية قبل انتقاد الصورة! أم ان...).

١٠ ـ تسلمت كمية كبيرة من رسائل قرائي تعبر ببراءة (ومن دون عقد) عن انطباعاتهم حول كتاباتي وستنزل كلها في خاتمة كتابي المقبل انشاء الله. آن الأوان لكي ننسف القواعد العتيقة في التعامل مع القارىء مثل (الخواجية في المدارس البالية، حيث تمسك المسطرة وتعلّم التلميذ فلا تكسب سوى كراهيته ونفوره). والقارىء من خيرة النقاد أليس كذلك؟ من قال ان الغانية أقدر من عذراء بتول على منح الحب العفيف والصادق؟ وإلاّ لحكم منطق قبضايات سوهو الساحة الأدبية والفكرية أليس كذلك؟

١١ ـ ان الكون يتقدم إلى أمام ولا يمكن بحال تصبيره كالطيور عند معطيات بائدة وعتيقة.

١٢ ـ أما عن وجود كلمة نقدية على غلافي الأخير فهي عملية سهلة وعتيقة (بسلامة فهمكم!) ولكني لن ألجأ إليها قط مهما كانت الأسباب!

١٣ ـ وأما عن اسمي فهو مسألة شخصية لا تعنيكم بحال.

١٤ ـ وأما عن المراسلة فهي ليست دعاية مجانية (على الماشي) لدار النشر على طريقتكم لأن الخطة الخمسية لداري انها لحماية منشوراتي فقط لا غيرا!

وأما عن الرسائل (من الأحبة القراء) فهي غلط، بالنسبة للذهن الوسخ فقط لأن السكرتيرة تحوّلها لي فأرد على الرسالة الأولى التي تصلني من القارىء نفسه فقط لا غير، وإلّا لتحوّلنا إلى دار مراسلة وعادة لا يكون الرد أكثر من كلمة شكر أو توضيحاً حول تساؤل. .

١٥ ـ أطلت أكثر مما يستحق انتقاد النسوان لفستان جارة (وأظن ان هذا بالضبط هو المطلوب!) ولكني أريد دعاية مجانية أخرى لمجموعتي القصصية «حب وأشياء أخرى» التي أرسلتها لكم في حينه.

أعدكم في المرة القادمة بإهمال الرد، خاصة إذا جاء (النقد) بهذا المستوى الركيك والهامشي. . راجية لكم الوصول بكتبكم إلى القارىء في عصر جديد وحياة أخرى. □

انتقاداتكم قاربت من التشهير؛ والتشهير عادة يفصل في القضاء أليس كذلك؟ فأنا لا أعتبر نفسي جينالولو بريجيدا الأدب على الاطلاق!

سئمنا من قواميس الضجر

رد على مقال الفرشيشي في العدد ٤٩ تموز/يوليو ١٩٩٢
ورد على رياض الريّس في العدد ٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٨٨

محمد بشكار
المغرب

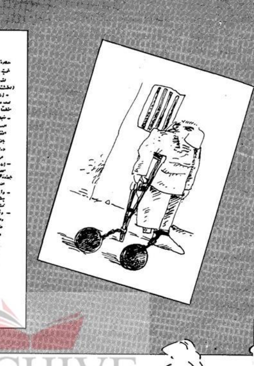
■ تُسوِّرني «الناقد» بأسئلتها مما يجرفني إلى حافة القلم الحادة كي أكاتبها، وكان من جملة ما جرفني للكتابة إليها ثانية، ملاحظة انبثقت من رحم مقال الاستاذ «حسن مشري الفرشيشي» [الوطن العربي رحمة ـ الوطن العربي نقمة]، هذه الملحوظة لا تُجانب فقط جوهر المقال، ولكنها تتواشج أيضاً، بأهداف الإطار الذي أطرت فيه؛ أي [الناقد المجلة]، كجزء لا يمكن تحييده من الاطار الثقافي العام. فأتساءل من أرضية هذه الملحوظة: هل «الناقد» مجلة باحثة. . أم مجلة مكرسة؟ أي تكرر ما سلف قوله في قالب أسلوبي جديد، وحين أعمم السؤال رغم التمييز الذي تتفرد به «الناقد» كاستثناء شاذ، سأقول: «لماذا العديد من المجلات الثقافية التي نعول عليها. . تكرس تمظهرات الواقع من أولياته الدقيقة إلى كليته، دون سعي جريء للبحث عن البديل؟ أحقاً جمدت العقول. . ؟ نزر يسير جداً من المقالات (إن لم نقل منعدمة)، يطرح «أشباه» البديل، فيجيء طرحه غير جريء، يموه ويتماهى بالمفاهيم السرابية، فلا يسمي الأشياء بمسمياتها، ويبني تصوراته على معطيات مسطحة بكللها بريق «الفلاشات» والهمز والغمز، وهلم جرجرة حسب تعبير سميح القاسم.

لا أنسى وأنا أسوق هذه الملحوظة التي أيقظها في ذهني مقال السيد «الفرشيشي»، أن أؤوب إلى «الناقد» وأربط ما سطره الاستاذ «رياض الريس» في افتتاحية العدد الرابع/١٩٨٨ من المجلة، المعنونة بـ «حملة الأخبار السيئة»، التي تُناقش جُبن الطليعة الثقافية، فيقول: «وكان تساؤلي كلما جلتُ بنظري في تلك الطليعة العربية: هل ان ربع قرن أو أكثر كان كافياً لتدجين أجيال من الأدباء العرب، فبات من الصعب إدخال الماء والهواء إلى أقلامهم من دون ان ترتجف أناملهم وان تصطك ركبهم؟ ها هنا في «الناقد» نقول لهم: اكتبوا بحرية، فلا يجيبونك إلّا بالعادي من الكلام، وكأن أنظارهم قد وقعت خطأ على كلمة ما عادوا يفهمون معناها». أعود فأقول؛ أربط هذا القول اللاذع الجليل، بما جاء في مقال الفرشيشي. من باب السأم وكل قواميس الضجر ـ وهذا أضعف الإيمان ـ لا أريد لهذا القول الجليل ان يكرس ويُعمد بطقوس الثبوت، ونرخص له جواز المرور في آذاننا من باب «وذكّر. . إلى آخر الآية»، دون الخروج بمفاده إلى الحيز الفعلي. ماذا تغير وماذا تبدل؟؟ لا شيء سوى الاشكال أما المعنى فهو جوهر ثابت، كما في الفلسفات الكلامية القديمة.

فحين نتأمل على سبيل المثال لا الحصر، كلام الاستاذ «الفرشيشي» في مقاله المنشور في العدد التاسع والأربعين من المجلة، حيث يقول: «من منا قرأ على الأقل إلى حد الآن عن كاتب ذكر ساسة بلاده بحق أو بسوء. .» ونقارنه بكلام الاستاذ «رياض الريس»، الذي سقته ـ في هذا الحديث ـ سالفاً، فنكتشف انه يصب في نفس المعنى لكن الاختلاف يبقى في الزي؛

ولننظر البون الزمني بين العدد الرابع/١٩٨٨، والعدد التاسع والأربعين/١٩٩٢، أربع سنوات، ماذا تغير؟ أو ماذا أضاف قول الاستاذ «الفرشيشي» إلى قول الاستاذ «رياض الريس»؟ لا شيء. . . سوى انه كرّسه. وظلت نغمة «وذكّر. . . إلى آخر الآية»، هي الإيقاع المسيطر بهيمنته اللزومية على هذا الهرم السمفوني الدراماتيكي. أرجو من الاستاذ الفرشيشي ان يقول شيئاً آخر غير بكائيات الطلول، شيئاً يشكل «البديل» والجسر الذي يفضي ـ بتعبيره إلى المجد التليد. . □





سارق ومسروق

«الناقد» ليست طرفاً

■ يحصل أحياناً، وبأشكال عدة، في حقل الكتابة، تداخل وتشابك الأفكار، يقف عند حدود الاقتباس أو الاستيحاء تارة، أو يتعداهما نحو اللطش والسرقة تارة أخرى، سواء في الفكرة أو الشكل أو الأسلوب أو المضمون، وجزئياً كان ذلك أم كلياً.

وغالباً ما يصعب تعيين مدى شرعية هذا الاقتباس أو ذاك الاستيحاء، كذلك يصعب اثبات تهم السرقة واللطش إلاّ في حالة النسخ التام والكامل.

وفي هذا السياق ترد إلى «الناقد» اعداد من الرسائل الاتهامية مع وثائقها وأدلتها، تتراوح نياتها المبيتة بين الطيبة والخبث والحياد.

وبما ان «الناقد» ليست طرفاً مشاركاً في الاتهام أو الدفاع فإنه لا يسعها سوى إفساح المجال، عبر صفحاتها، للنقاش وللأخذ والرد. تاركة للقارىء وحده حق التقويم والحكم.

هنا رسالة وردت إلينا من الكاتب اللبناني سمير أبو حمدان يرد فيها على اتهام الكاتب السوري ابراهيم محمود له ـ على صفحات «الناقد» العدد ٥٠ آب/أغسطس ١٩٩٢ ـ بأنه لطش مقالته من مجلة «المستقبل العربي».

وحيث أورد الاستاذ أبو حمدان في رسالته ما يلي:

«واني أعترف للسيد محمود بالتقصير (وليس باللطش) حيث ان هناك سبعة هوامش... الخ وقد حذفتها في آخر لحظة لعلمي بأن «الناقد» لا تحبذ الإكثار من الهوامش. وهذا ما كنت قد عرفته في وقت سابق من أحد المسؤولين فيها»...

فإن «الناقد» يهمها ان توضح انها لا يمكن ان تكون في وارد الإيحاء للكتاب بالحذف أو التقليل من الهوامش، ودليلها على ذلك، المقالات التي تنشرها تباعاً وتظهر محملة بالأثقال الثقيلة من الهوامش. كذلك تأمل المجلة من جميع الذين يكاتبونها ان لا يزجوها في معاركهم واتهاماتهم المتبادلة، وهي التي تقف عند مسافة واحدة من جميع الكتاب والقراء، معطية لهم الحق في النشر والتعبير الحر.

وهذا نص الرسالة، وكذلك صورة عنها. □

«الناقد»



سارق ومسروق

الرد البسيط على الخطاب السليط

حضرة رئيس تحرير «الناقد» المحترم

تحية طيبة

لقد أذهلني ما قرأته في العدد الخمسين من «الناقد» لجهة اتهامي من قبل السيد ابراهيم محمود بأني (لطشت) مقالته المنشورة في أحد أعداد «المستقبل العربي». وردي على هذا الاتهام هو التالي:

ـ إن صفة (اللطش) لا تنطبق على مقالتي لأنها، في جزء كبير منها، تتناول نبرة العنف في الخطاب الثقافي لدى عدد من مفكري وكتاب عصر النهضة، وعلى رأسهم جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وهو الشيء الذي لا تتناوله قطعاً دراسة السيد ابراهيم محمود.

ـ فيما يتعلق بالجزء المتبقي من مقالتي فليست هناك عبارة واحدة أو كلمة واحدة مطابقة لما جاء في نص السيد ابراهيم محمود علماً أني استعنت بالنماذج التي اختارها السيد محمود والتي تؤشر على خطاب العنف في الثقافة العربية المعاصرة، سواء كانت هذه النماذج كتباً أم فقرات مأخوذة من مقالات. وإني أعترف للسيد محمود بالتقصير (وليس باللطش) حيث ان هناك سبعة هوامش كانت موجودة في مقالتي وكلها تشير إلى دراسته، وقد حذفتها في آخر لحظة لعلمي بأن «الناقد» لا تحبّذ الإكثار من الهوامش. وهذا ما كنت قد عرفته في وقت سابق من أحد المسؤولين فيها... وقد طلعت برأسي!

ـ إن مقالتي المنشورة في «الناقد» بعنوان: «الخطاب السليط» هي جزء من دراسة طويلة أقارن فيها بين خطاب العنف في كتابات القرن التاسع عشر، وخطاب العنف في الكتابات المعاصرة. والدراسة ستصدر في كتاب أقوم الآن بإعداده للطبع. ولو صَبَر السيد محمود لرأى اني حفظت له حقه كاملاً واني أحَلْت إلى دراسته أكثر من عشرين مرة، ولكن الذي حصل قد حصل وهو أساء كثيراً إلى سمعتي الأدبية وكرامتي الشخصية.

ـ وأخيراً أتوجه إلى «الناقد» بالشكر، الممزوج بالمرارة، لأنها لم تقدم (الاتهام) بطريقة محايدة، إذ لا بد وان يشعر القارىء بأنها كانت طرفاً في هذه المسألة. وعلى هذا فهي ألحقت بي ضرراً كبيراً وكبيراً جداً ولن يعوّض، فشكراً مرة أخرى.

ـ وأخيراً ان ما ورد في «الناقد»، وقد مسّني في الصميم، جاء متواكباً ومنسجماً وعلى نفس الدرجة من الضرر والتشهير، مع ما ورد في إحدى الصحف اللبنانية حيث سارع المسؤول الثقافي فيها إلى نشر الاتهام الموجه ضدي في «الناقد». ولأسباب محض شخصية ومحض انتقامية كتب مقالة تتضمن مزيداً من التشهير ومن القدح والذم. وهو، بدلاً من ان ينتقم مني شخصياً، انتقم من بعض كتاباتي من دون أي مبرر نقدي أو موضوعي مستغلاً موقعه في الصحيفة المذكورة. وبذلك كان له ما أراد من التشفي الذي انتظره طويلاً على ما أعتقد. والسؤال الذي أريد ان أطرحه هنا: هل كان التنسيق قائماً بين ما حصل هنا وما حصل هناك، علماً انه لا توجد بيني وبين «الناقد» أو السيد ابراهيم محمود لا أسباب شخصية ولا أسباب انتقامية، ولا أسباب تدعو إلى التشفي والأخذ بالثأر!

سمير أبو حمدان

بيروت في ٦/٨/٩٢